Exeg.
595.

Exeg. 595d

<36622593710012

<36622593710012

Bayer. Staatsbibliothek

Jehovah und Elohim

oder

die althebräische Gotteslehre

als

Grundlage der Geschichte, der Symbolik und der Gesetzgebung der Bücher Mosis.

Stuttgart und Augsburg,
Verlag der J. G. Cotta'schen Buchhandlung.
1836.

אֱלֹהִים und יְהוָה

oder

Begriff dieser Gottesnamen

bei

den alten Hebräern,

a) als Grund der Wahl dieser Namen in den verschiedenen Stücken und Versen; b) als die Grundlage, und theils auch als der Gegenstand der Geschichte; c) als der Gegenstand der Symbolik; und d) als die dogmatische Idee der meisten Gesetze der Bücher Mosis. Verglichen mit den Vorstellungen anderer Völker des alten Orients, und der Lehre des Christenthums.

Von

M. H. Landauer,

mosaischer Theologie Candidaten.

Stuttgart und **Augsburg,**

Verlag der J. G. Cotta'schen Buchhandlung.

1836.

Wd

Bayerische Staatsbibliothek München

כִּי שֵׁם יְהוָה אֶקְרָא, הָבוּ גֹדֶל לֵאלֹהֵינוּ׃

5 Mos. 32, 3.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Vorrede und Einleitung.

Die wechselnde Wahl der Gottesnamen יְהוָה und אֱלֹהִים in den verschiedenen Stücken und Versen der Bücher Mosis und anderer Schriften des alten Testaments mußte schon frühe die Aufmerksamkeit der Schrifterklärer auf sich ziehen, und das Bestreben anregen, über den Grund dieser Erscheinung sich Aufschlüsse zu verschaffen. Gewisse Erscheinungen in der Wahl dieser Namen, wie z. B. die in den ersten Stücken der Genesis, mußten die Ueberzeugung geben, daß diese Namen unmöglich promiscue ohne alle Bedeutung bald so bald anders gewählt werden seyn konnten.

Die alten Rabbinen nun, von dem Grundsatz ausgehend, die Stücke der Bücher Mosis haben einen und denselben Verfasser, sehen die wechselnde Wahl dieser Namen als einen Beweis und zugleich auch als die nothwendige Folge irgend eines Begriffsunterschiedes an, der bei den Hebräern zwischen diesen beiden Gottesnamen statthaben mußte. Sey es, daß sie sich in gewissen Nebenbegriffen, gewissen Eigenschaften der Gottheit von einander unterscheiden, so daß der eine Name diese, der andere jene Eigenschaft der Gottheit besonders hervorhebt, oder daß diese in dem einen unter einem ganz andern Charakter auftritt, als in dem andern;

nie, das war ihnen gewiß, können beide Namen in ihren Bedeutungen ganz identisch seyn. Je nachdem sich nun der Inhalt der Stücke oder Sätze ändere, in dem die Gottheit thätig auftritt, müße auch in Uebereinstimmung mit diesem Inhalt der Name derselben sich ändern.

Diese Grundansicht der Rabbinen über die Bedeutung der wechselnden Wahl der Gottesnamen in verschiedenen Stücken und Versen ist wohl in keinem Falle zu verwerfen; diese Erklärungsweise erscheint vielmehr als die einfachste und natürlichste. Fast in jeder nur etwas gebildeten Sprache finden sich für denselben Hauptbegriff mehrere Namen, sogenannte Synonymen, die sich in gewissen Nebenbegriffen und Beziehungen des Hauptbegriffes von einander unterscheiden. Der eine Name verbindet diesen Nebenbegriff, diese specielle Beziehung mit dem Hauptbegriff, oder hebt wenigstens diese besonders hervor, ein anderer Name wieder eine andere. Und gerade so ist es nach den Rabbinen bei יהוה und אלהים der Fall. Die Grundansicht also hat die Analogie fast der meisten Sprachen für sich; und die Erscheinung der wechselnden Wahl dieser Namen wäre um nichts auffallender, als wenn z. B. der Deutsche mit Rücksicht auf den Inhalt der Rede bald Vater, bald Herr, bald Schöpfer u. s. w. für Gott überhaupt setzt. Allein so richtig und der Sache entsprechend die Grundansicht der Rabbinen zu seyn scheint, so wenig taugen ihre angegebenen Begriffsunterschiede dieser Namen zur Erklärung der Erscheinungen in der Wahl derselben an den verschiedenen Stellen. Hätten sie in der Aufsuchung und Bestimmung des Begriffsunterschiedes alles Einseitige und bloß Subjective vermeiden und nach streng wissenschaftlichen und hermeneutischen Regeln verfahren wollen, so mußten sie die Stellen, in denen

der eine Name, und die Stellen, in denen der andere vorkommt, mit einander vergleichen, und darauf sehen, welche Eigenschaft der Gottheit im Allgemeinen die einen, und welche Eigenschaft die andern Stellen hervorheben; in welchem Verhältniß die Thätigkeiten der Gottheit in dem einen zu den Thätigkeiten in den andern stehen. Nimmt man nun aber die von den Rabbinen aufgestellten Begriffsunterschiede dieser Namen, und hält sie gegen den Gebrauch derselben in verschiedenen Stellen, so sieht man auf den ersten Blick, daß diese Begriffsbestimmungen nicht das Ergebniß einer solchen Untersuchung und umsichtigen Vergleichung der Stellen seyn können. Es ist höchst wahrscheinlich, daß sich die Rabbinen für die Bestimmung des Begriffsunterschiedes dieser Namen aus folgendem Grunde überhaupt nicht auf einen solchen Comparationsact hingewiesen sahen. Das war ihnen nämlich, mit Rücksicht auf gewisse Erscheinungen, schon zum Voraus eine unzubezweifelnde Wahrheit, gleichsam ein Axiom der alttestamentlichen Exegetik, daß יהוה, das Nomen ineffabile, über אלהים stehe, und also auch einen würdigern, höhern Theil in den Ideen vom Seyn und Wirken der Gottheit ausdrücken müsse als אלהים. War man über diesen Punkt im Reinen, so blieb für die Bestimmung des Begriffsunterschiedes dieser Namen nichts weiter übrig, als unter den Begriffen vom Seyn und Wirken der Gottheit gewisse Gegensätze aufzudecken, die, aus einem höhern und einem niederern Theil bestehend, unter יהוה und אלהים vertheilt werden konnten. Gewisse Winke, sey es in einzelnen Stellen oder in der Form und Etymologie der Namen selbst, schienen hinzureichen, solche Gegensätze als in diesen Namen ausgedrückt zu bestimmen. Hatte man solche Winke gefunden, und nach ihnen den Begriffsunterschied dieser

Namen bestimmt, so schien man über die Erklärung der Wahl dieser Namen in verschiedenen Stellen nicht lang in Verlegenheit zu seyn. Diese Erklärung mußte sich nun nach der anticipirten Begriffsbestimmung richten, nicht aber jene nach dieser Wahl sich modifiziren. So verbinden a) die talmudischen Rabbinen — gestützt auf Psalm 62, Vers 12 und 13, auf 2 M. 33, 19. 34, 6, und den Stellen, in denen die Richter אלהים genannt zu werden scheinen [1]) — mit יהוה den Nebenbegriff der Barmherzigkeit, mit אלהים den der Gerechtigkeit Gottes; wenn gleich קין nach der Ermordung seines Bruders vor dem Zorn und der Strafgerechtigkeit יהוה's fliehen mußte, und אלהים (V. 25) den Verlust des ermordeten Sohnes durch ein anderes Kind den Eltern wieder ersetzte; wenn gleich (1 M. 7) יהוה vierzig Tage und vierzig Nächte auf die Erde regnen ließ, um durch die Fluth die Sittenlosigkeit der Menschen zu bestrafen, אלהים aber (Cap. 8) derselben Einhalt zu thun gebot, und sich der hinterbliebenen Wesen erinnerte; wenn gleich יהוה (19, 24) Schwefel und Feuer über Sodom und Gomorrha wegen der Sünden ihrer Einwohner regnen ließ, יהוה Strafgerichte in Aegypten übte, יהוה (3 M. 10) den Nadab und Abihu mit dem Tod ihren Frevel büßen ließ, יהוה die, so sich gegen Mose empörten, auf furchtbare Weise von der Erde wegschaffte u. s. w. „Das erste Stück der Genesis hat nun אלהים, weil Gott zuerst in seiner Eigenschaft der Gerechtigkeit die Welt zu schaffen und zu regieren gedachte; das zweite Stück hat יהוה אלהים, weil Gott einsah (er muß sich früher geirrt haben!), daß auf diese Weise die Welt keinen Bestand haben konnte, und daher

1) S. hierüber Gesenius Wörterb. u. d. W.

Barmherzigkeit mit Gerechtigkeit verband; das dritte Stück hat nur יהוה, weil Gott nun Barmherzigkeit vor Gerechtigkeit walten läßt." 1) So sehen b) Rabbinen der kabbalistischen Schule (die Verff. des זוהר, der Verf. des עקדה und der Verf. des של״ה 2) — nicht ohne Rücksicht auf die Gleichheit des Zahlenwerthes von אלהים und הַטֶּבַע (die Natur) — in אלהים die Bezeichnung des natürlichen Wirkens (השגחה טבעית), in יהוה die Bezeichnung des höhern, übernatürlichen Waltens (השגחה אלהית) der Gottheit; wenn gleich, wie in vorliegender Schrift nachgewiesen wird, alle Erscheinungen in der Wahl dieser Namen bei Mose dieser Begriffsbestimmung gerade entgegenstehen. „Das erste Stück der Genesis hat nun אלהים, weil in demselben die Natur geschaffen, und die natürliche Fortbildung und Wirksamkeit der Dinge festgesetzt wird; das zweite Stück hat יהוה אלהים, weil dasselbe nach kurzer Berührung der Schöpfung überhaupt besonders von der Schöpfung und dem ursprünglichen Zustande des Menschen redet, als auf welchen hauptsächlich das übernatürliche Walten der Gottheit (יהוה) sich bezieht; das dritte Stück läßt die Schöpfung der Natur ganz weg, und handelt bloß vom Menschen; daher nur der Name יהוה." So versteht c) Abarbanel (in seinem Comment. über d. Pentat.) u. A. nicht ohne Scharfsinn — mit Rücksicht a) auf die Singularform יהוה's und die Pluralform אלהים's, b) auf die Etymologie dieser Namen: יהוה von הָוָה, Seyn, אלהים von אֵל, Kraft; d) auf den Umstand, daß אלהים aber nicht יהוה von den Juden ausgesprochen wird — unter יהוה die Gottheit in Bezug auf

1) S. Jarchi im יהוה־אלהים־Capitel.

2) של״ה im 6ten Vortr. zu Tract. Pesachim.

ihr inneres „unausgesprochenes," einiges Seyn und Wesen, unter אלהים hingegen die Gottheit in Bezug auf den Ausdruck ihres innern Seyns, in Bezug auf die Mehrheit ihrer Kraftäußerungen; wenn gleich יהוה nie anders als unter einer Thätigkeit in den Schriften der Hebräer auftritt. Nicht das in sich verschlossene Seyn und Wesen, sondern die Kraft und Macht Gottes wollte יהוה (s. 2 M. 6, 2. 3 u. ff.) durch die Befreiung des Volkes aus Aegypten bekunden. Durch gewisse Zeichen und Wunder, durch die Umwandlung der natürlichen Gestalt eines Dinges, soll Moses nach 2 M. 4 dem Volke den Beweis geben, daß ihm יהוה erschienen. „Das erste Stück der Genesis, sagen nun diese Gelehrten, habe אלהים, weil in der Schöpfung die Hauptkraftäußerung der Gottheit sich darstellt; das zweite hat יהוה אלהים, weil dasselbe von der Schöpfung überhaupt zu dem Menschen übergeht, der nur allein über das Seyn und Wesen der Gottheit nachzudenken vermöge; das dritte kann dann nur יהוה haben, weil es lediglich vom Menschen handelt."

Von demselben Grundgedanken, daß die wechselnde Wahl dieser Namen in einem Begriffsunterschiede derselben ihren Grund haben müsse, ist in neuerer Zeit J. G. Hasse (Entdeckungen im Felde der ältesten Erd- und Menschengeschichte, Th. I. II. Halle 1801. 1805) und Ewald (in seiner Composition der Genesis, Braunschweig 1823) ausgegangen. Allein Ersterer scheint seinen Begriffsunterschied auf einer Reise über den Olymp der Griechen, Letzterer, wie aus seinem Buch zu ersehen ist, nur im Buche der Richter, der Könige, und den Büchern Samuels gesucht und gefunden zu haben. Ueberhaupt scheint Ewald nicht gelassen und kaltblütig genug bei seinen Untersuchungen gewesen zu seyn. Er tritt wie ein

Fanatiker mit heiligem Eifer gegen die ketzerischen Ansichten der Urkundenhypothetiker auf; „und nachdem der Berg mächtig gebraus't und getobt, daß man meinen sollte, die Welt werde aus ihren Angeln gerissen, tritt ein kleines Geschöpf aus demselben hervor.“

Hasse sieht in יהוה den Gott des Ackerbaues, der daher besonders den Ackerbau treibenden (?) Hebräern gewogen sey; in אלהים aber die übrigen Götter. Die Genesis nun wolle die durch יהוה beförderte Anbauung des Feldes schildern und empfehlen; sie lasse יהוה über die andern Götter siegen, und sich den Hebräern als einziger Gott beweisen. Im ersten Stück erscheinen die אלהים, bauen die Welt und schaffen den Menschen; im zweiten Stück tritt יהוה mit ihnen in Kampf, und ordnet (vgl. Cap. 2, V. 5, und Cap. 3, V. 23) den Feldbau an; im dritten Stück hat יהוה über die אלהים gesiegt; nur von יהוה hängen dort die Menschen ab (vgl. V. 12). Bei Noah zerstören die אלהים die Welt, יהוה den Ackerbau. Abraham schwankt lange zwischen der Annahme אלהים's und der Annahme יהוה's; zuletzt entscheidet er für יהוה u. s. w.

Ewald findet in אלהים die Gottheit im Allgemeinen, in יהוה die Gottheit in ihrer besondern Beziehung auf Israel — den Nationalgott der Israeliten. Das erste Stück der Genesis habe אלהים, weil der Hebräer in dem Bilden der Welt einen seines יהוה unwürdigen (?!) Act gesehen (— dieses Stück läßt die Welt nicht „mit Händen nach Menschenart,“ sondern durch das bloße Wort der schaffenden Macht hervorbringen; und das sollte des Gottes, der regnen, donnern und hageln läßt, aus dessen Nase, wenn er zornig wird, Rauch, und aus dessen Mund zehrend Feuer entsteigt, unwürdig seyn?); im zweiten trete יהוה zu אלהים, weil das-

selbe nach kurzer Berührung der Schöpfung (אלהים) dem Menschen das erste Gesetz geben läßt, und nur יהוה, niemals אלהים, den Israeliten Gesetze gebe (— Herr Ewald zählt wahrscheinlich die zehn Gebote 2 M. 20 — den wichtigsten Theil der Gesetzgebung — nicht unter die Gesetze).

Einen andern Weg für die Erklärung der Namenverschiedenheit, namentlich die der Genesis, haben die sogenannten historischen Kritiker (Astrüc, Eichhorn, Ilgen, de Wette) eingeschlagen. Sie sehen in den verschiedenen Gottesnamen der Stücke das Zeichen, daß diese Stücke von verschiedenen Verfassern herrühren, und glauben an der Hand dieser Namenverschiedenheit noch nach Jahrtausenden die Zahl sogenannter vormosaischer Urkunden und deren Verfasser, so wie (siehe Vater's Commentar über den Pentateuch) die Ursprünglichkeit und Integrität, oder aber die Corruption und Interpolation der Stücke auch anderer Theile der Bücher Mosis mit ziemlicher Genauigkeit bestimmen zu können. Es läge also nach dieser Erklärungsweise der Grund der Namenverschiedenheit in verschiedenen Stücken und Versen nicht in einem Begriffsunterschiede dieser Namen (s. Ilgen Urkunden S. 376), sondern lediglich in dem verschiedenen Ursprung der Stücke und Verse. Nicht die Namenverschiedenheit allein, sondern auch eine gewisse Verschiedenheit des Styls und der Ideen der Stücke, die mit der der Namen Hand in Hand gehe, soll uns auf verschiedene Verfasser der Stücke hinführen.

Das nun sind die zwei Haupt-, aber auch nur einzig möglichen Wege, die man für die Erklärung dieses Gegenstandes betreten konnte. Man muß den Wechsel der Namen entweder einem Begriffsunterschiede derselben, oder aber einem verschiedenen Ursprung der Stücke und Sätze, in denen sie vorkommen, zuschreiben. Sucht man mit Rink (über

die Einheit der mosaischen Schöpfungsberichte) u. A. beide Wege zu vermeiden, indem man die Namenverschiedenheit der Stücke einem reinen Zufall ohne alle Bedeutung zuschreibt, so erklärt man gar nichts; sucht man aber, was bereits geschehen, beide mit einander zu verbinden, indem man in der vormosaischen Religionsgeschichte einen „Jehovismus" und einen „Elohismus" unterscheidet, so erklärt man mehr, als die Erscheinungen fordern.

Sehen wir nun auf das, was auf diesen zwei Wegen bis jetzt für die Lösung des räthselhaften Gegenstandes gewonnen worden, so scheint man noch auf keinem den gesuchten „Stein der Weisen" gefunden zu haben. Die angegebenen Begriffsunterschiede erklären (wie bereits angedeutet) nur die wenigsten Erscheinungen dieses Gegenstandes, weil sie (wie in vorliegender Schrift gezeigt werden wird) theils defectiv, theils aber auch ganz falsch sind; der Urkundenhypothese aber stehen, der Schwierigkeiten nicht zu gedenken, die die Durchführung derselben auf ihrem Wege durch die Genesis antrifft, hauptsächlich folgende zwei Punkte entgegen:

1) Das Verfahren und die Behandlungsweise des Compilators der vormosaischen Urkunden in ihrer Zusammensetzung zu unserer jetzigen Genesis erscheint nach der Hypothese als höchst sonderbar und unerklärlich. Der Compilator war entweder ein ungeschickter Stümper, oder er wußte selbst nicht, was er eigentlich mit seiner Arbeit wollte.

Wollte er die vorhandenen Urkunden so construiren und verarbeiten, daß sie nicht mehr in ihrer getrennten Besonderheit dastehen, sondern zusammen ein in einander greifendes, zusammenhängendes Ganze bilden sollen, so konnten vernünftigerweise auch die Abzeichen der Urkunden, das, was auch in ihrer Zusammensetzung ihre Verschiedenheit bezeugt,

nicht beibehalten, sondern es mußten die Urkunden unter gleichem Charakter zu dem beabsichtigten Ganzen verwendet werden; wollte er hingegen, auf ihre Integrität achtend, in ihrer unveränderten Besonderheit sie uns wieder geben, so konnte er sich auch die Freiheiten nicht an denselben erlauben, die er nach der Hypothese sich wirklich erlaubt hat; er mußte sie in diesem Fall unzerstückelt, sey es in coordinirter oder in aufeinanderfolgender Ordnung, gerade so wieder geben, wie sie sich einzeln vorfanden; er konnte sie in diesem Fall nicht so in einander verflechten, daß es erst nach Jahrtausenden wieder gelang, sie auseinander zu wirren. Auf der einen Seite also hätte er sich gescheut, ihre ursprüngliche Form zu verletzen, auf der andern Seite hätte er sie nach Belieben auseinander gerissen, da etwas weggenommen, dort etwas eingeschoben u. s. w. Oder sollte ihm, da er doch diese Urkunden in ihrer Besonderheit vor sich hatte, das an denselben entgangen seyn, was ihm nach deren Zusammensetzung die historischen Kritiker an denselben zeigen können? Oder sollte er die charakteristischen Gottesnamen absichtlich beibehalten haben, um zu zeigen, wie gewissenhaft er in der Zusammensetzung der Urkunden verfahren sey? — keines von beiden sehr wahrscheinlich. Könnte es nicht wohl seyn, daß nur eine ungeschickte Untersuchung des Gegenstandes von unserer Seite diesen Mann zu einem ungeschickten oder unconsequenten Compilator oder Verfasser mache?

2) Gibt man auf den Gebrauch der Gottesnamen in den ersten Stücken der Genesis Acht, so bemerkt man, daß der in den Stücken gebräuchliche Name nur da unverändert fortläuft, wo der Verfasser im erzählenden Styl selbst zu uns redet; da hingegen, wo er die Reden Anderer, wie sie sie gesprochen, anführt, der vom Verfasser (oder Compilator) in

dem Stück gewählte Name nicht berücksichtigt wird. So wird in der Mitte des יהוה־אלהים-Capitels im Gespräch zwischen der Evah und der Schlange nur אלהים alleinig gebraucht; so wird im יהוה-Capitel V. 25 der Evah ebenfalls wieder אלהים in den Mund gelegt. Wie wäre nun, wenn man mit der Hypothese die Verschiedenheit der Namen in diesen Stücken lediglich der Gewohnheit und dem Gebrauche der Verfasser dieser Stücke zuschreibt, diese Erscheinung zu erklären? War etwa der Verfasser eines Stückes gewohnt, einen andern Namen zu gebrauchen, wenn er mit seinen eigenen Worten erzählt, und wieder einen andern, wenn er die Worte historischer Personen anführt! Freilich sucht die Hypothese auf zwei Wegen sich aus dieser Verlegenheit zu ziehen: sie läßt entweder diese Stellen von den Abschreibern u. s. w. corrumpirt werden; oder nur die אלהים-Urkunde konnte dieselben enthalten. Was den ersten Ausweg betrifft, so wäre es wahrlich ein sonderbarer Zufall, daß das Loos der Corruption nie die erzählenden Worte des Verfassers, sondern nur immer die angeführten Reden der historischen Personen getroffen hat, und daß diese Corruption, wie sie der hebräische Text hat, auch in den samaritanischen, der sonst in den Gottesnamen häufig gegen den hebräischen variirt (s. Kennikott's Vet. Test. c. var. lect.), übergegangen ist. Was die zweite Ausflucht betrifft, so müßte man im Gespräch zwischen Evah und der Schlange den ersten Vers (Cap. 3, 1), und in der Aussage Evah's im יהוה-Capitel den Inhalt dieser Aussage übersehen, wollte man diese Reden nur der אלהים-Urkunde zuschreiben. Scheint nicht vielmehr aus dem obigen wie aus diesem Punkt hervorzugehen, daß der Verfasser oder Compilator dieser Stücke in der Erzählung mit Absicht zu bestimmten Zwecken diesen oder jenen Namen gewählt, was er jedoch

nur in der reinen Erzählung, nicht in den wiedergegebenen Worten der historischen Personen thun wollte und konnte. Vergl. Velthusen in seinem Programma: commendatur sensus veri et falsi monumenta religionis rite aestimaturis, Helmstad. 1781. p. XXX—XLV. *)

Den Verfasser dieß gewannen nun schon längere Zeit mehrere Erscheinungen in andern Theilen des Pentateuchs, die mit denen der Genesis genau zusammenzutreffen schienen, für die Ansicht der Rabbinen, daß die wechselnde Wahl dieser Namen mit ihrem Begriff und dem Inhalt der Stellen, in denen sie gebraucht werden, zusammenhängen müsse. Ich glaubte, daß durch ein sorgfältiges Vergleichen und Festhalten aller derartigen Erscheinungen in den Büchern Mosis der wahre Begriff der Hebräer in diesen Gottesnamen sich herausstellen, und das ganze Räthsel mit einemmal sich lösen könnte. Ich versuchte diesen Weg; und kaum war ich auf demselben im Leben Abrahams angekommen, als ich schon höchst wichtige Winke über diesen Gegenstand zu erblicken glaubte. Ich forschte weiter; und immer mehr ward ich in der Meinung bestärkt, es lägen allen derartigen Erscheinungen gewisse dog=

*) Wie wenig die bereits angeführten Erklärungsversuche taugen, hat in neuester Zeit Ant. Theod. Hartmann (Plan, Anlage und Zweck der fünf Bücher Mosis) eingesehen, dessen eigene Erklärungsweise nach weitläufigen Vorbereitungen endlich darauf hinausläuft, daß im Allgemeinen zwar diejenige Gesetzlichkeit in dem Gebrauch dieser Namen vorherrsche, die Ewald angibt, aber auch, worin Rink Recht habe, viele Willkürlichkeiten dabei statt fänden; und man also, um die Erscheinung der ersten Capitel zu erklären, doch zur Urkundenhypothese Zuflucht nehmen, jedoch diese nicht zu sehr ausdehnen müsse. Man sieht leicht, daß diese Erklärungsweise eigentlich nur eine Art von Synkretismus ist, der die bereits vorhandenen Vorschläge so mit einander verbindet, daß sie sich wechselseitig bedingen und einschränken.

matische Ideen zu Grunde, die mit dem Begriffe dieser Namen in Verbindung stehen. An den verschiedensten Stellen kehrten mir immer dieselben Erscheinungen wieder zurück; und eine wechselseitige Beziehung, eine ideelle Correspondenz unter ihnen ließ sich kaum verkennen. Gewisse Erscheinungen der Art führten mich auch in das Innere der Bücher Mosis: hier in die Geschichte, dort in die Symbolik oder die Gesetzgebung. Und ich fand als Resultat meiner Untersuchungen:

1) daß die Ideen in יהוה und אלהים das Wesen — den dogmatischen Kern der Bücher Mosis, des Buches Hiob, und eines Theiles des Jesaias ausmachen; und zwar

a) den dogmatischen Grund der Wahl dieser Namen in verschiedenen Stücken und Versen, b) theils die Grundlage, theils auch den Gegenstand der Geschichte, c) den Gegenstand der Symbolik, und d) den innern Gehalt und die Bedeutung vieler Gesetze der Bücher Mosis bilden;

2) daß die Bücher Mosis nicht, wie die Exegeten fälschlich geglaubt, eine strenge in Wesen und Wirksamkeit unaufgelös'te Einheit der Gottheit lehren, sondern, übereinstimmend mit der Denkweise aller Völker des Alterthums, dieselbe nach der Art ihrer Thätigkeiten und ihrem Verhältnisse zur Welt in gewisse unterschiedene Personalitäten partiren; daß

3) da, wie wir sehen werden, die äußere Form des Textes mit dem Inhalt der Bücher Mosis in engem Zusammenhang und einer wechselseitigen Correspondenz steht, derjenige, der z. B. die Symbolik der Stiftshütte, der Opfer, der Volksfeste angegeben, der Gesetze aufgestellt, und das Leben Noah's, der Patriarchen aufgezeichnet, auch unsere Bücher Mosis, wenigstens was die vier ersten betrifft, im Allgemeinen in der Gestalt verfaßt haben muß, in der sie noch vor uns liegen.

Man hat, wenn ich nicht irre, bei der Aufstellung und Beurtheilung solcher Erklärungsversuche hauptsächlich auf folgende vier Stücke zu sehen:

1) Wie der Erklärungsversuch das Dunkle und Räthselhafte der Erscheinungen löſ't; ob er dieß mit Leichtigkeit und Consequenz, dem Geist und Zusammenhang der Stücke gemäß, zu thun vermag, oder ob er hiebei nicht selten auf Schwierigkeiten stößt, und dann der Nachhülfe von Nebenhypothesen bedarf. So muß z. B. die Urkundenhypothese hier eine Corruption des Textes, dort eine Einschiebung aus einer andern Urkunde, oder aber das Zusammentreffen zweier annehmen.

2) Wie weit die erklärenden Folgen eines solchen Versuchs sich erstrecken. Eine Erklärungsweise, die mit einemmal die Wahl der Gottesnamen in allen Theilen der Bücher Mosis, so wie das Innere der Geschichte, der Symbolik und Gesetzgebung erklärt, wird ohne Zweifel mehr auf Gültigkeit Anspruch machen können, als eine, die sich bloß auf die äußere Form der Genesis beschränkt.

3) Ob der Hauptsatz des Erklärungsversuchs für seine Wahrheit sich nur auf seine aufhellenden Folgen berufen muß, oder ob er an sich in dem zu erklärenden Gegenstand als schon gegeben nachgewiesen werden kann.

Man hat aber auch

4) bei der Erklärung eines litterarischen Erzeugnisses des Alterthums darauf zu sehen, in welchem Verhältniß die zufolge der Erklärung in dem Buch enthaltenen Ideen und Ansichten mit der anderswoher bereits bekannten Denkweise und Vorstellungsart des Menschengeschlechtes jener Zeit stehe, in die die Abfassung des Buches fällt. Es kann freilich ein Individuum oder auch ein ganzes Volk, sey es aus eigener Kraft oder unter göttlichem Einflusse, über den Ideenkreis der Mit-

menschen sich erheben, und zu einer höhern Potenz der menschlichen Erkenntniß fortschreiten; immer aber wird dieser Fortschritt von dem Standpunkt aus sich weiter bewegen, auf dem die jedesmalige Mitwelt steht, und an dem litterarischen Erzeugniß dieses Fortschrittes wird noch Farbe und Gepräge der Zeit, in der derselbe erfolgt, nicht zu verkennen seyn. Es gibt keinen Sprung in der Geschichte des menschlichen Geistes; dieser schreitet nur allmählig, und vielleicht nach bestimmten Gesetzen, von Stufe zu Stufe. Würde es also z. B. Jemanden einfallen, die Bücher Mosis nach dem Kriticismus oder der Identitätsphilosophie unserer Zeit erklären zu wollen, so müßte die Geschichte des menschlichen Geistes schon von vorn herein diesen Versuch als unstatthaft verwerfen.

Diese vier Punkte, meine ich, können als das Kriterium der Wahrheit bei derlei Erklärungsversuchen angesehen werden. Je mehr ein solcher Versuch diesen Anforderungen an ihn zu entsprechen vermag, desto näher rückt er der Idee der Wahrheit, je weniger er dieß im Stande ist, desto ferner bleibt er derselben.

Für die Darstellung meines gewonnenen Resultats standen mir zwei Wege offen: der heuristische und der systematische. Ich konnte entweder zuerst mit dem Leser das ganze Gebiet der Erscheinungen durchgehen, und den Begriff יהוה's und אלהים's allmählig vor ihm entstehen lassen, oder aber Ersteres ersparen, und ihn gleich, wenn ich mich so ausdrücken darf, auf den gebahnten Weg führen. Die erste Art wäre vielleicht überzeugender, aber auch ermüdender, letztere ist kürzer, und, wie ich glaube, für den so weit verzweigten Gegenstand allein die geeignete. Ich stellte daher den Grundbegriff יהוה's und אלהים's, in welchem alle Erscheinungen des masoretischen Textes, der Geschichte, der Symbolik und Gesetz-

gebung zusammenkommen, wie als Princip oben an, und lasse aus ihm alles Dunkle und Räthselhafte dieser Theile einfach und leicht sich lösen.

Wohin wir uns im Gebiete der Wissenschaften wenden, erblicken wir Wahrheiten an deren Spitze stehen, die zwar nie an sich in concreto vor uns erscheinen, die aber aus der Gesammtheit aller in das Gebiet gehörenden Erscheinungen als ihr gemeinschaftlicher Grund erschlossen werden können. So treten nirgends die Denkgesetze an sich im Gedachten hervor; aber alle Arten desselben tragen ihre Merkmale an sich. So nehmen wir nirgends die Schwere selber in der Natur wahr; aber aus ihrer Annahme erklären sich die mannigfaltigsten Erscheinungen. So steht nirgends am Himmel geschrieben, die Sonne stehe in der Mitte, und die Planeten bewegen sich um dieselbe; aber der Gang dieser Himmelskörper überhaupt spricht diese Wahrheit aus.

Geht nun der menschliche Geist im reinen Wissen diesen Weg, Grundwahrheiten aufzudecken, aus denen die Gesetzlichkeit der concreten Erscheinungen hervorgehe, warum sollte er dasselbe nicht auch im positiven Wissen thun, oder thun dürfen?

Der Begriff יהוה's und אלהים's tritt uns zwar nirgends an sich so deutlich vor Augen, wie ich ihn aufgestellt; aber die Gesammtheit der concreten Erscheinungen spricht denselben aus. Zweifeln wir an dem Daseyn eines Körpers, weil wir keinen solchen antreffen, wie ihn uns der Begriff darstellt? Sollten wir nun gegen den Begriff יהוה's und אלהים's deßwegen Zweifel hegen, weil derselbe nicht in seiner logischen Nacktheit, sondern im Kleide der Geschichte, der Symbolik und Gesetzgebung angetroffen wird? Das Alterthum war nicht gewohnt, seine höchsten Wahrheiten ohne

alle Hülle dem profanen Auge vorzulegen; ein Vorhang mußte das Allerheiligste lüstigen Blicken entziehen. Das war wohl eben so bei den Hebräern, wie bei allen andern Völkern der Fall. Nur verstand Moses seinen Wahrheiten ein schönes, ästhetisches Gewand anzulegen, und sie nicht durch Joni-Lingams-Symbole zu verunstalten.

Tübingen, im September 1835.

Der Verfasser.

Begriff יְהֹוָה's und אֱלֹהִים's.

יהוה bezeichnet das Seyn und Wirken der Gottheit innerhalb den Dingen der Welt: die in die Werke der Schöpfung sich niedergelassene, dieselben haltende und belebende Kraft Gottes.

אלהים bezeichnet das außer- und übernatürliche Seyn und Walten der Gottheit, in welchem der Hebräer drei Kräfte oder Personalitäten unterscheidet. Eine schaffet, und spendet Segen — Personalität der Macht; Eine erhält (errettet), leitet, und gibt Gesetze — Personalität der Weisheit; die dritte zerstört und vergilt — Personalität der strengen Gerechtigkeit (— doch auch, wie wir sehen werden, der Liebe und Gnade).

In dem, was von אלהים hervorgebracht, erhalten, und wieder aufgelös't wird, thront יהוה — als Personalität der Güte und Treue, der Unveränderlichkeit und Beharrlichkeit.

Ich weise diese Begriffe (in יהוה und אלהים) 1) in den Büchern Mosis, und zwar a) als den dogmatischen Grund vieler harmonischer Erscheinungen in ihrer äußern Form, dem masoretischen Text; b) als die dogmatische Grundlage ihrer Geschichte (dogmatisch-mythische Geschichte); c) als den Gegenstand ihrer Symbolik (dogma-

tische Symbolik); d) als innere Idee der meisten ihrer Gesetze (dogmatische Gesetzgebung); 2) in einem Theile des Jesaias, und 3) als die Grundlage des Buches Hiob nach.

In der Nachweisung selbst können jedoch die Erscheinungen des masoretischen Textes, der Geschichte, der Symbolik und der Gesetze der Bücher Mosis nicht von einander getrennt werden, weil allen dieselben dogmatischen Ideen zu Grunde liegen, und sie wechselseitig Licht aufeinander werfen.

Haben wir uns einmal durch diese Vorbereitung von den Begriffen in יהוה und אלהים überzeugt, so kann dann Geschichte, Symbolik und Gesetzgebung, jeder Theil für sich, genauer betrachtet werden.

I.

יהוה bezeichnet das Seyn und Wirken der Gottheit in den Werken der Schöpfung.

יהוה **thront a) in der Natur überhaupt, die er hält und regiert.**

Nachweisung.

1.

Wunder, die in der physischen Natur gewirkt werden müssen, schreiben die Bücher Mosis in actu — nicht in deren Vorhersagung — dem יהוה zu; Vorkehrungen hingegen, die sich unmittelbar auf die moralische Welt beziehen, deren Erziehung und Fortdauer beabsichtigen, führt אלהים aus.

יהוה heißt den Noah die Arche beziehen (1 Mos. 7), und Er (V. 4) läßt nach sieben Tagen die von אלהים (Cap. 6, 13) vorhergesagte Fluth eintreten; יהוה läßt (Cap. 19, 24) über Sodom und Gomorrha Schwefel und Feuer „von יהוה — vom Himmel" regnen, wenn gleich V. 21 Eine jener drei göttlichen Personen die Zerstörung sich zugeschrieben (vgl. Cap. 18, 20 ff.). יהוה realisirt (C. 21, 1. 2) das Cap. 17, 1 von אֵל שַׁדַּי, und Cap. 18, 10 (vgl. 19, 1) von Einer der „drei Personen" vorhergesagte Wunder, daß die alten Eheleute, Abraham und Sarah, noch einen Sohn bekommen werden. יהוה bringt (2 M. C. 7— C. 10) die Plagen über Aegypten; Er führt (14, 21) bei der Binsensee den Ostwind her, und trocknet sie, wenn gleich Cap. 6, 2 אלהים mit Mose gesprochen, und ihm die Befreiung aus Aegypten verheißen hat. יהוה läßt (2 M. 16) das Manna und den Fettvogel vom Himmel regnen; auf

den Rath יהוה's schlägt Moses (C. 17) den Felsen, daß er Wasser gab, u. s. w.

אלהים hingegen führt das Volk absichtlich (2 M. 13, 17. 18) den langwierigen Weg durch die Wüste; אלהים gibt dem Volk (C. 20) Gesetze auf Sinai; und אלהים macht die feindlichen Anschläge anderer Völker gegen Israel (4 M. 22) zu nichte.

Ob diese Namen der Gottheit sich nur nach der Art ihrer Thätigkeit ändern, oder ob sie in ihrem Gehalte von einander verschieden sind, muß in der Folge gezeigt werden. Wir sehen vor der Hand aus dieser Erscheinung, daß die Wunder, die in der Natur vorgehen, in actu dem יהוה zugeschrieben werden.

Vgl. hienach 2 M. 6, 3 mit dem Commentar d. Jarchi zu der ganzen Stelle.

2.

Aber nicht bloß wunderbare Naturerscheinungen schreibt das alte Testament in actu dem יהוה zu, auch die ganz gewöhnlichen Naturprozesse werden unmittelbar auf יהוה bezogen. Der Wind ist dem Hebräer (Jes. 40, 7. 59, 19. 2 Kön. 2, 16. 1 Kön. 18, 12) der „Hauch יהוה's (vergl. Hiob 15, 30. 2 M. 15, 8); der Donner (Ps. 29) „die Stimme יהוה's über den Wasserwolken.“ „Er (Ps. 146) läßt Schnee wie Wolle fallen, streuet Reif wie Asche aus; Er wirft seine Schlossen wie Bissen herab, und wer kann seinem Frost widerstehen?“ יהוה (Jes. 51, 15) schrecket das Meer, daß seine Wellen toben. יהוה (Ps. 104) fährt auf den Wolken und den Fittigen des Windes, u. dgl.

Diese Ausdrücke sind keineswegs bloß dichterisch und somit als Metonymien zu verstehen, da ja auch die prosaischen Bücher Regenzeit oder Dürre, das Gedeihen oder das Mißrathen der Naturproducte u. s. w. unmittelbar dem יהוה zuschreiben, und in dem Einen seinen Segen, in dem Andern seinen Fluch sehen. Und hätte man nicht im Allgemeinen die Wirkungen der Natur unmittelbar auf יהוה be-

zogen, so würde sich selbst kein Dichter solche Ausdrücke erlaubt haben, da er ja in denselben der Würde יהוה's zu nahe getreten wäre.

Was wir (aber allgemein erst seit Leibnitz) einer nach nothwendigen Gesetzen blindlings wirkenden Natur zuschreiben, das bezieht der Hebräer auf יהוה.

Anmerk. Dieß ist schon von ר״ הלוי in s. כוזרי, von הכם צבי in seinen Respons. und in neuerer Zeit von Ruperti (in der Götting. theol. Bibl.), von Ammon u. A. anerkannt worden. Nur muß man יהוה nicht mit אלהים verwechseln.

3.

Daß der Hebräer die Wirkungen der Natur von יהוה ausgehen läßt, ist uns klar. Aber in welchem Verhältniß steht ihm Natur und יהוה zueinander; in dem der Dependenz oder der Immanenz? Hängen nämlich die Naturprozesse bloß von dem Willen יהוה's ab, oder wohnt ihm, um biblisch zu reden, יהוה in der Natur selbst; so daß Er für die immanirende und repletive Ursache derselben gehalten wird? Folgende Stellen werden uns Aufschluß hierüber geben.

Ps. 104. Von der Schöpfung.

„יהוה, mein Gott, du bist sehr herrlich; **hast in Glanz und Pracht dich gekleidet. Er, der sich in Licht wie in einen Mantel hüllt,** die Himmel wie ein Teppich ausbreitet; der seine **obere Wohnung** (die Lichtregion) mit Wasser kühlet, Wolken zu seinem Fahrzeug wählt, und auf Fittigen des Windes daherkömmt; der sich der Winde als Boten, der Feuerflammen als Diener bedienet: **Er hat die Erde auf ihre Grundfesten gesetzt, daß sie ewig nicht wanke.**"

Ps. 93.

„יהוה, der regieret, **hat herrlich sich gekleidet:** יהוה **hat in Pracht sich gehüllt, und damit sich umgürtet; aber auch der Erdball steht** (durch יהוה) **fest, daß er nicht wanken kann.** Seitdem steht dein Thron; du bist von undenklichen Zeiten her. Die Ströme erheben, o יהוה, die Ströme erheben ihre Stim-

men; die Ströme lassen ihren Wellenschlag vernehmen: doch mächtiger als großer Wasser Stimmen sind die der Meereswogen: mächtiger noch ist יהוה in der Höhe (im Donner). Was von dir zeuget, ist dauerhaft; deiner Wohnung ziemt Heiligkeit ewiglich."

בית bedeutet hier, wie in mehren andern Stellen, die Natur, als das Haus יהוה's. So z. B.

Ps. 36, 9.

„Du läßt die Menschen an der Fruchtbarkeit (dem Segen) deines Hauses sich laben, tränkest sie mit Wollust wie mit einem Strom."

Vgl. 104, 13. — Auch היכל, Tempel, Palast יהוה's wird die Natur genannt:

Ps. 18, 7 ff.

„Von Feinden geängstigt ruf' ich יהוה an, und flehe zu meinem Gott. Er vernimmt in seinem Palast meine Stimme, und mein Flehen gelangt zu seinem Ohr. Da braus't nun und wanket die Erde; es erzittern und schwanken die Berge: denn Er wird zornig. Rauch entsteigt seiner Nase, zehrend Feuer seinem Mund u. s. w.

Ps. 29, 9.

„Die Stimme יהוה's (der Donner) schrecket Hindinen auf, und entblättert Wälder, und verkündet in seinem ganzen Tempel Herrlichkeit."

Vgl. Jon. 2, 4—5. Hab. 2, 18—20. Besonders aber wird der Himmel so genannt Micha 1, 3. 4. Ps. 11, 4. Auch מִקְדַּשׁ יהוה scheint die Natur Ps. 96, 5. 6. 3 M. 19, 29. 30 genannt zu werden.

Jeremias 23, 23. 24.

„Bin ich etwa bloß ein Gott in der Nähe, spricht יהוה, und nicht auch ein Gott in der Ferne? kann sich jemand so heimlich vor mir verbergen, daß ich ihn nicht sehe? Fülle ich nicht Himmel und Erde an, spricht יהוה?"

Jes. 6, 3.

„Und es ruft Einer dem Andern zu, und sagt: Heilig, heilig, heilig ist יהוה צבאות, die ganze Erde (ganze Welt) ist von seiner Herrlichkeit (Ihm selbst) erfüllt."

Unter כבוד ist nach 2 M. 33, 18 u. ff. das Seyn und Wesen יהוה's selbst zu verstehen. Die LXX geben dort כבודך sehr richtig durch *σεαυτον*.

1 Mos. 14, 20.

„Doch so wahr als ich lebe, und die ganze Erde von der Herrlichkeit יהוה's (von יהוה) erfüllt ist, daß u. s. w."

Anmerk. Was hier betheuert wird, enthält offenbar erst V. 22 und 23. Saadias übersetzt sehr richtig: bei meiner ewigen Dauer, und bei meiner Herrlichkeit, die die ganze Erde erfüllet. Vgl. V. 12 u. ff.

Jes. 66, 1.

„So spricht יהוה: Die Himmel bilden meinen Thron, die Erde meiner Füße Schemel; was ist das wohl für ein Haus, das ihr mir bauen wollt, was für ein Ort des Aufenthaltes?"

Aus diesen Stellen geht jedem Unbefangenen deutlich hervor, daß dem Hebräer יהוה der Natur selbst inwohnet, sie erfüllt und durchdringt. Von ihm, als der ihr immanirenden göttlichen Kraft, gehen die Naturerscheinungen aus.

Anmerk. Vgl. in diesem Sinn Aben Esra über 2 M. 33, 23.

4.

Man vergleiche hienach den Namen יהוה צְבָאוֹת, der bei den Propheten Jesaia, Jeremia, Zacharia und Maleachi der herrschende Name Gottes ist. צָבָא aber bedeutet nicht bloß das Himmelsheer, sondern auch (1 Mos. 2, 1) was auf der Erde ist; und aus dem Parallelismus in Jes. 54, 5 (אלהי כל הארץ יקרא = יהוה צבאות שמו) geht für צבאות die Bedeutung „Universum" hervor. Mir ist daher (besonders auch mit Rücksicht auf Jes. 28, 5. Jerem. 3, 19) צבאות der Plural von צְבִי, Zierde, Herrlichkeit, der dann in Etymologie und Bedeutung dem griechischen *κοσμος* entspricht. צבי hat in der Bedeutung Gazelle (die ihrer Schönheit wegen צבי genannt wird) im Plural auch

צבאות. In צבא, Heer, liegt überhaupt die Grundbedeutung צבי, Größe, Herrlichkeit. יהוה צבאות hieße demnach יהוה τε κοσμε. Vergl. den Namen מֶלֶךְ הַכָּבוֹד für יהוה (Ps. 24).

Die Benennung אֲדֹנָי, die häufig die Stelle יהוה's vertritt, leiten schon die alten Kabbalisten (s. d. Buch עבודת הבורא), wie auch Gelehrte unserer Zeit (s. Ammon's bibl. Theol.), wie es scheint nicht ganz unrichtig von אֶדֶן, Basis, haltender Grund (der Natur) ab.

Die bekannte Stelle 2 M. 3, 14. 15 legt in יהוה den Begriff der Unveränderlichkeit und Beharrlichkeit, des constanten Seyns: אהיה אשר אהיה, ich bin der ich bin, oder: ich bleibe der ich bin, d. i. immer derselbe. Vgl. Apoc. 1, 4. 8, so wie bei den Rabbinen überhaupt die Erklärung des Wortes durch הָיָה הֹוֶה וְיִהְיֶה. Und das eben ist im Sinne der Hebräer das Wesen יהוה's, daß er, als haltender und thätiger Grund in der Natur, bei allen Veränderungen, die die Einzelnwesen derselben erleiden, immer derselbe bleibt, wodurch die Fortdauer und Haltung des Ganzen möglich wird.*) Das Wiederkehren derselben Naturerscheinungen auf eine und dieselbe Weise, was wir auf feste Gesetze derselben zurückführen, das erklärt sich der Hebräer aus der Unveränderlichkeit und Beharrlichkeit יהוה's.

Da יהוה sich in die Natur niedergelassen, um sie zu halten und zu regieren, knüpft sich auch der Begriff der Güte an יהוה an. 2 M. 33, 19 (אני אעביר כלטובי = וקראתי ꝛc. בשם יהוה ꝛc.). Ps. 136, 1. 145, 7—10. Die Stelle 2 M. 34, 6. 7 enthält eine ausführliche Beschreibung des in der Natur thätigen יהוה. Besonders sind die Eigenschaften merkwürdig: „Er verzeiht zwar die Sünden, aber läßt sie nicht ganz ungestraft; Er ahndet die Sünden der Väter auch an

*) Vgl. Aben Esra (im 2 B. M. C. 3) über 1 M. 4, 1.

den Nachkommen.“ Hier ist die in der Natur thätige Kraft sehr treffend gezeichnet.

In der Genesis erscheint יהוה erst nach dem Capitel der Schöpfung, als die Natur, in der יהוה thront, schon vorhanden war.

So steht Hiob 38 in Bezug auf V. 7 mit der Kosmogonie der Genesis durchaus in keinem Widerspruch, da dort nur von der Feststellung des Universums durch יהוה, nicht von der ursprünglichen Schöpfung gesprochen wird, die, wie wir sehen werden, nicht dem יהוה zugeschrieben wird.

Hat allem dem zufolge יהוה a) in der Natur überhaupt seinen Wohnsitz genommen: so thront er doch b) im menschlichen Körper insbesondere.

4 Mos. 19, 11 ff.

„Wer den todten Körper eines Menschen anrührt, soll sieben Tage unrein seyn. Er soll sich damit (mit der Asche der rothen Kuh) am dritten Tage reinigen, und am siebenten — an dem nach V. 19 ebenfalls die Reinigung vorgenommen werden muß — soll er dann rein seyn. Wer an dem todten Körper eines Menschen anrührt, und sich nicht reinigt, hat die Wohnung יהוה's verunreinigt, und die Person soll aus Israel ausgerottet werden.“ Vgl. V. 20: „Heiligthum יהוה's.“

Wer demnach seinen Körper verunreinigt, hat die Wohnung יהוה's verunreinigt. Vom Versammlungszelt kann die „Wohnung יהוה's“ hier nicht wohl verstanden werden, da kein Wort verlautet, daß der Verunreinigte in dasselbe eingetreten. Sollte aber eine erst zukünftige Verunreinigung desselben gemeint seyn, die voraussichtlich erfolgen werde, so müßte doch wenigstens das Futurum stehen: er wird u. s. w. verunreinigen; es heißt aber: sobald er sich am dritten Tage nicht reinigt, hat er dieselbe verunreinigt. Vgl. den Comment. d. Nachmenides zu d. Stelle.

Man vergleiche hienach die Formel: אֲנִי יְהֹוָה, die 3 M. 19 bei solchen Gesetzen gebraucht wird, welche entweder eine Verletzung unsers Körpers untersagen (V. 27. 28), oder unser Verhalten gegen die Nebenmenschen regeln (V. 11—18). Vgl. Cap. 18, 5. 21. 22, 8.

Cap. 19, 18: „Liebe deinen Nächsten wie dich; ich יהוה (d. i. ich bin derselbe in dem einen wie in dem andern Körper. Es machen alle Menschen nur die Glieder Eines Ganzen aus).“

Die Formel אני יהוה enthält das Prinzip solcher Gesetze.

Anmerk. Von der Formel אני יהוה אלהיכם in der Folge.

Thront יהוה a) in der Natur überhaupt, und b) im menschlichen Körper insbesondere; so hat er noch nach der Vorstellung Mosis, Davids u. A. c) vorzugsweise unter dem Volk Israel seinen Wohnsitz genommen, um ihm Bestand und Haltung zu verschaffen. In Folge dieser Idee bauete man ihm ein מִשְׁכָּן, und später einen **Tempel.**

2 M. 29, 45. 4 M. 35, 34. 16, 3. 5, 3. 2 M. 40, 34. 35. — 5 M. 12, 11. 14, 24 u. s. w. 1 Kön. 8, 11. 27. Jes. 66, 1.

Aus dieser Idee, daß יהוה außer seiner Niederlassung in die Natur überhaupt und den menschlichen Körper insbesondere vorzugsweise noch unter Israel seinen Wohnsitz genommen, gingen in der Folge die particularistisch-theokratischen Ansichten von יהוה, in denen er als Nationalgott Israels erscheint (die aber erst unter David — in seinen Psalmen — die höchste Ausbildung erhalten), hervor. Bei Mose ist zwar Israel (2 M. 19, 5) „das Lieblingsvolk יהוה's,“ aber (5 M. 33, 3) „Er liebt auch andere Völker.“

Der Name יהוה צבאות bei den Propheten scheint antiparticularistische Tendenz zu haben. Vgl. Jes. 54, 5. 61, 6.

Moses bedurfte dieses Zusatzes noch nicht. — In den Stellen 1 Sam. 17, 45. 2 Sam. 6, 18. 7, 26 ist die Benennung nicht dem David, sondern dem Styl des Verfassers (vgl. 5, 10) zuzuschreiben; denn David liebt in seinen Psalmen, als sichtbarer Stellvertreter des „Königs über Israel," nur den Namen יהוה. Uebrigens scheint aus der ersten Stelle (1 Sam. 17, 45) hervorzugehen, daß unter צבאות in diesen Stellen צִבְאוֹת יִשְׂרָאֵל verstanden wird, und in sofern können freilich die Ausdrücke auf David selbst bezogen werden.

Daß diese dritte Vorstellung von יהוה, nach der er vorzugsweise unter Israel thront, erst unter Mose, als die Israeliten ein eigenes Volk bildeten, entstanden, versteht sich von selbst. Die Patriarchen kennen יהוה nur als: יהוה אלהי השמים ואלהי הארץ (1 M. 24, 3).

II.

יהוה bezeichnet das Seyn und Wirken der Gottheit innerhalb dem Reiche der Existenz; אלהים hingegen bezeichnet das außer- und übernatürliche Seyn und Walten der Gottheit (mit dem der Mensch in seinem reinen, unverdorbenen Seelenzustand in einem psychischen Verkehr steht).

Jene Thätigkeiten der Gottheit, die sich unmittelbar auf die moralische Welt beziehen, und die auf das Daseyn einer die Erziehung des Volkes beabsichtigenden Vorsehung schließen lassen, werden in den Büchern Mosis (s. oben unter יהוה) auch in actu dem אלהים zugeschrieben; während Thätigkeiten, die sich zunächst auf die physische Natur beziehen, in actu auf יהוה bezogen werden (ibid.).

Die Ausdrücke und Redensarten, die einen frommen Lebenswandel — ein Wandeln mit Gott, — ein Fürchten und Verehren der Gottheit bezeichnen, construiren die vier ersten Bücher Mosis (— das Deuteron. hat überhaupt einen ganz andern Styl) nur mit אלהים. 1 M. 5, 22. 24. 6, 9. 20, 11. 22, 12. 42, 18. 2 M. 1, 21. 18, 21. So wird „Erkenntniß Gottes" auch in spätern nur durch אלהים, oder קְדוֹשִׁים = אלהים (vgl. Prov. 2, 5 mit 9, 10) gegeben: Hos. 4, 1. 6, 6. Prov.

2, 5. 9, 10. 30, 3. Eine Ausnahme macht Jes. 11, 9, wo aber die überhaupt ungewöhnliche Construction (דֵּעָה אֶת־יהוה) es sehr wahrscheinlich macht, daß der Text ursprünglich nur דעה (gleich Jes. 28, 9. Jerem. 3, 15) gehabt, את יהוה aber die erklärende Glosse eines spätern Gelehrten ist. So wird auch „Annäherung Gottes," worein der Psalmist (Ps. 73, 28) das Summum bonum setzt, durch אלהים gegeben Jes. 58, 3. Ps. 73, 28.

Anmerk. Der particular-theokratischen Idee wegen, die sich an יהוה angeschlossen, lieben David, Salomo u. A. den Ausdruck: יראת יהוה.

Die außergewöhnliche, göttliche Kraft, die in einem Künstler, einem Propheten oder prophetischen Traumdeuter thätig ist, lassen die Bücher Mosis von אלהים ausgehen. 1 Mos. 41, 38. 2 M. 31, 3. 35, 31. 4 M. 24, 2.

Anmerk. Der menschliche Körper wird zwar, wie oben gezeigt, „Wohnung יהוה's" genannt, sofern nämlich unter יהוה der haltende Grund des Lebens gedacht wird; werden hingegen Kräfte im Menschen bemerkt, die die gewöhnliche Natur überragen, so werden diese unmittelbar auf אלהים bezogen.

So beziehen auch die späteren Schriften alles in der Natur überaus Schöne und Große auf אֵל oder אלהים. Ps. 80, 11. 36, 7. 68, 16. 65, 10 u. A. Vgl. den Schluß der אלהים-Psalmen (Ps. 72, 18—20) mit dem der יהוה-Psalmen (Ps. 41, 14); in ersterem heißt es: „nur Er — אלהים — wirkt Wunder" — (auch die Wunder, die in der physischen Natur vorgehen, beziehen die Bücher Mosis in potentia, oder in Bezug auf den vorhergehenden Willen und den beabsichtigten Zweck derselben auf אלהים; daher verkündet sie אלהים oder eine Personalität desselben [s. oben die angeführten Stellen] voraus). Das Paradies wird Ezech. 31, 8. 9 גן אלהים genannt; sagt man hingegen von einer andern Landschaft: „sie war gleichsam ein Garten Gottes" (1 M. 13, 10), oder: „sie wird gleichsam ein Garten Gottes werden" (Jes. 51, 3), so steht doch nur גן יהוה.

Anmerk. Für die עֲצֵי יהוה in Ps. 104 vgl. den Inhalt des ganzen Psalms.

Bei Abraham erscheint im Anfange seines Lebens nur יהוה (יהוה spricht mit ihm, dem יהוה setzt er Altäre und verkündet seinen Namen); erst nach mehreren wunderbaren Ereignissen (in Cap. 14—17), die im Verlaufe seines Lebens vorfielen, und die auf das Daseyn einer höheren Weltregierung schließen lassen (— es kommen einzelne אֵל bei denselben vor), redet אלהים mit ihm. So von Cap. 12 bis 17; von 18 bis 19, 29.

In der Folge (Cap. 22) bringt ihn אלהים in die Versuchung, seinen einzigen geliebten Sohn dem Leben zu entrücken und der Gottheit darzubringen; ein Bote יהוה's aber (V. 11) untersagt ihm diese That, weis't ihn auf das wirkliche Leben hin. Abraham nennt hierauf den Namen des Ortes (V. 14): יהוה יראה, im Gegensatz zu seinem frühern Ausdruck (V. 8): אלהים יראה u. s. w.

Auch dem Jacob erscheint, als er sein Vaterland verläßt (Cap. 28, 13) יהוה; erst nachdem er nach mehreren Jahren seine Rückreise angetreten, sieht er (32, 2. 3) eine „מַחֲנֵה אלהים," und in der Folge (35, 1. 9) redet אלהים mit ihm.

Da, wo dem Mose zum erstenmal die Gottheit sich offenbart (2 M. 3), wird zuerst der Name מלאך יהוה (V. 2), alsdann יהוה (V. 4), und endlich אלהים (V. 4) gebraucht. Bei אלהים heißt es aber dann (V. 6): Moses verbarg sein Angesicht, denn er getraute sich nicht gen אלהים empor zu schauen;" im folgenden Vers wird dann wieder יהוה gewählt.

Im ersten Capitel der Genesis, worin die Natur erst geschaffen wird, wird die Gottheit nur אלהים genannt; in den folgenden zweien, die von dem ursprünglichen Seelenzustand der Menschen — vom Paradiesleben reden, erscheint יהוה und אלהים beisammen, weil der Mensch in

seinem unverdorbenen Zustand mit dem übernatürlichen wie mit dem natürlichen Seyn der Gottheit verkehrte; nachdem sich aber Adam in Folge seiner Sünde von dem übernatürlichen Seyn getrennt, findet im folgenden Capitel nur noch mit יהוה ein Verkehr statt. Erst nach der Offenbarung auf Sinai, „die das Volk (2 M. 20, 17) erheben sollte," wird (24, 11) אלהים wieder geschaut („was höhern Genuß als Essen und Trinken verschaffte" — Anspielung auf den Sündenfall).

Wie bei Gesetzen, die unser Verhalten gegen die Außenwelt ordnen, oder Verletzungen und Verunreinigungen unsers Körpers untersagen, die Formel אני יהוה steht (s. oben davon); so wird hingegen bei Gesetzen, die eine innere Heiligkeit empfehlen (3 M. 19, 2), vor Verunreinigung oder Verirrungen der Seele warnen (V. 31. 4), oder die aus den Ideen vom Seyn und Wesen der Gottheit hervorgehen (V. 23—25), die Formel אני יהוה אלהיכם gebraucht. Vgl. C. 20, 6. 7, wo von innerer Verunreinigung gesprochen wird, zu V. 25, 26, wo von körperlicher Verunreinigung die Rede ist. Nur bei Gesetzen, die unser Verhalten gegen die Eltern, gegen den Armen und Fremdling zum Gegenstand haben, wird — um diese vor andern ihrer Art auszuzeichnen — ebenfalls diese Formel gewählt Cap. 19, 3. 10. 33. 34.

Anmerk. Warum 19, 30. 26, 2 bei dem Gebot des Sabbaths die Formel אני יהוה steht, geht, wie wir in der Folge sehen werden, aus der Idee des Sabbaths hervor. Vgl. das damit verbundene: „und ehrfürchte mein Heiligthum."

Nach 3 M. 24, 15. 16 wird derjenige, der יהוה lästert, seines zeitlichen Daseyns beraubt; wer hingegen אלהים flucht, muß seine Schuld tragen (d. i. abbüßen oder mit ins Grab nehmen).

Nach derselben Idee werden am Versöhnungstag (3 M. 16) der Gottheit zwei Böcke geweiht, und nach dem Loose der eine als Entsündigungsopfer dem יהוה geschlachtet, der andere aber, nachdem man ihm die Sünden des Volks

aufgelegt, für עֲזָאזֵל (= עזזאל, die Macht אֵל's) in eine außerhalb des bewohnten Landes liegende Wüste (— Bild der transnaturalen Sphäre אלהים's) geschickt.

Anmerk. Weil אלהים das übernatürliche Seyn und Walten der Gottheit bezeichnet, dessen Analyse in einzelne Kräfte oder Personalitäten einer gewissen Willkür unterliegt, so bezeichnet der Hebräer nicht bloß die von ihm anerkannten Personalitäten desselben (wovon gleich im Folgenden) mit diesem Namen, sondern auch die von ihm als irrig verworfenen — die falschen Götter — im Sinne ihrer Verehrer mit demselben Wort. Dadurch hat אלהים den Charakter eines Gattungsnamens angenommen, und man sagt daher auch von יהוה: יהוה הוא האלהים, Jehovah ist der Gott u. s. w. In den Phrasen: „יהוה ist größer als alle אלהים"; außer יהוה gibt es keine אלהים u. dgl. ist אלהים bloß von den irrigen Gottheiten anderer Völker, nicht aber von den mosaischen אלהים — wie es z. B. aus Ps. 96, 4. 5. 5 M. 45, 33 — 35 klar zu entnehmen ist — zu verstehen. Es wäre übrigens auch denkbar, daß in spätern Zeiten, als יהוה schon den Charakter eines Nationalgottes, eines Königs über Israel erhalten, Könige und Volksführer sich veranlaßt fanden, das gesammte göttliche Seyn, den Inbegriff seiner Thätigkeiten in יהוה zu setzen. Merkwürdig ist, daß die Korachiten, deren Stammvater schon (4 M. 16) der Oligarchie nicht hold war, und vielleicht auch eine Hinneigung zum Universalismus verspüren ließ, so wie Asaph, ebenfalls Levite, in ihren Gesängen fast ausschließlich nur אלהים oder יהוה צבאות gebrauchen; während David gerade diese Namen zu vermeiden scheint. Doch sind, was die historische Kritik nachweis't, die meisten Psalmen dieser Leviten nur ihrem Styl nachgebildet und nicht von ihnen selbst.

(Weitere Nachweisungen, sowohl für den aufgestellten Begriff יהוה's als אלהים's kommen im Folgenden vor.)

III.

Der Plural אלהים begreift drei Personalitäten in sich: 1) eine hervorbringende und Segen spendende, 2) eine erhaltende, uns beobachtende und gesetzgebende, 3) eine zerstörende Personalität der Gerechtigkeit (eine vierte Personalität der Gottheit, יהוה genannt — ist als Personalität der Existenz in dem thätig, was hervorgebracht, erhalten, und wieder aufgelös't wird).

---

1) Masoretischer Text der Geschichte.

1) Im Leben Abrahams wird vornherein, in Cap. 12 und 13, kein anderer Name für die Gottheit, der der Patriarch Altäre setzte und deren Namen er verkündete, gebraucht, als יהוה. Nun wird aber C. 14 die wunderbare Niederlage, die der friedliche Patriarch dem Welteroberer כדרלעומר und seinen Verbündeten beigebracht, V. 20. 22 einem אֵל עֶלְיוֹן (קֹנֵה שָׁמַיִם וָאָרֶץ genannt) zugeschrieben (woran sich dann im folgenden Capitel die Zusage einer Vergeltung [V. 1], die unter Angst und Finsterniß erfolgte Mittheilung von der leidvollen Knechtschaft der Kinder Israel in Aegypten, und der unter noch schauerlichern Erscheinungen mit der Gottheit abgeschlossene Bund in Bezug auf die Vertilgung der Einwohner Canaan's, anschließt); im darauffolgenden Capitel (Cap. 16) nennt הָגָר das Wesen, das ihr in der Wüste erschienen, und ihr in ihrer verzweiflungsvollen Lage

mit einem Rath zu Hülfe gekommen, der ihr Leben erhielt: אֵל רֳאִי („der herabsehende, beobachtende und schützende Gott"); und zu Anfang des folgenden Capitels erscheint ein אֵל שַׁדַּי, der dem 99jährigen Abraham noch die Zeugung eines Sohnes verheißt: auf diese drei אֵל's aber (gleich V. 3) folgt der Plural אלהים, der dann constant durch das ganze Capitel durchgeht.

Anmerk. Der eigentliche Plural von אֵל – אֵלִים, so wie der Singular von אלהים – אֱלוֹהַּ wird nur noch in der Dichtersprache gebraucht. In der Prosa ist der Singular von אֵלִים. und der Plural von אֱלוֹהַּ gebräuchlich.

קנה bedeutet in Prosa nicht schaffen, sondern in den Besitz bringen, und: besitzen. קנה שמים וארץ heißt daher nichts anderes als: Besitzer (Herr) Himmels und der Erde. Die Hindus nennen vorzugsweise Schiwa Herr (Isvara). אֵל שַׁדַּי kommt hier, wie Cap. 28, 3. 35,11. 49,25. 48,3, bei einer Verheißung oder einem Wunsche der Vermehrung und des Segens vor. Mir ist daher – besonders mit Rücksicht auf die Symbolik der Stiftshütte, wovon unten – שַׁדַּי ein aus שָׁדַיִם, Brüste – Symbol der Quelle des Lebens und Segens – gebildetes Adjectiv. Eine dageschirte Form hat das Wort erhalten, um das Permanente der Thätigkeit anzuzeigen. Vgl. גָּנַב und גַּנָּב, רָכַב und רַכָּב, גָּבַר und גִּבּוֹר. Vgl. übrigens den Eigennamen שְׁדֵיאוּר (4 M. 1, 5) = אוּר־שַׁדַּי, in dem das Wort seine ursprüngliche Form wieder angenommen zu haben scheint. S. die übrigen Namen jenes Capitels. Im Buch Ruth und Hiob wird שַׁדַּי für Gott überhaupt gebraucht, so wie auch wir Allmächtiger, Schöpfer u. s. w. für Gott überhaupt sagen.

---

2) Ganz dieselbe Entdeckung machen wir in den zwei nächstfolgenden Capiteln (Cap. 18. 19), in der Geschichte von der Erscheinung der „שלשה אנשים." Durch die ganze Erzählung hindurch wird der Name יהוה gebraucht; erst nachdem angegeben worden, daß Eine dieser göttlichen Personen (18, 10. vgl. V. 22 und Cap. 19, 1) der Sarah, die nicht mehr die monatliche Reinigung hatte, noch einen Sohn verheißen, eine Andere (19, 17) den לוט errettet, und die dritte (V. 21) durch

יהוה (V. 23) Sodom und Gomorrha zerstören ließ, wird dann V. 29 (in Bezug auf die Erkenntniß Abrahams) der Plural אלהים gebraucht.

Anmerk. Eine jede dieser Thätigkeiten wird durch den Singular des Verbums in diesen Versen nur einer einzelnen Person zugeschrieben, während dieselben sonst durch diese Capitel im Plural zusammengefaßt werden. Die שלשה אנשים dieser Geschichte, Cap. 19, 1 מלאכים, V. 29 אלהים genannt, sind dieselben drei אל's der vorhergehenden Capitel, und wir werden in der Folge sehen, daß die Beschreibung des Leben Abrahams keinen andern Zweck hat, als uns zu berichten, wie der Patriarch von der Erkenntniß und Verehrung יהוה's durch wunderbare Ereignisse und Erscheinungen allmählig zur Annahme dreier übernatürlicher Kräfte — zur Annahme אלהים's gekommen. — Unter מלאכים werden in den Büchern Mosis nicht „Bote Gottes," sondern sichtbare Erscheinungen, in denen das Wesen einer göttlichen Personalität verhüllt ist, verstanden. Vgl. 2 M. 23, 22. 21. 1 M. 48, 15 zu 16. Richter Cap. 6. Der Unterschied zwischen 2 M. 33, V. 2 und 3 ist in ein verhülltes und ein unverhülltes Wandeln יהוה's unter Israel zu setzen. Vgl. V. 14: „mein Angesicht (d. i. unverhüllt) soll mit euch ziehen." Vgl. zur Etymologie von מלאך — מְלָאכָה, Kunstarbeit, d. i. sichtbare Darstellung einer innern Idee, — ihr Uebergang in eine bestimmte Form.

---

3) Auf eine ähnliche Erscheinung stoßen wir im Leben Jacobs.

Nachdem durch den Zwist mit seinem Bruder seine häusliche Ruhe, der Friede des väterlichen Hauses zerstört, und er gezwungen war, im Hause des Götzendieners לָבָן einen Ort der Sicherheit zu suchen, ward ihm (Cap. 28, 10 u. ff.) des Nachts zu חָרָן (Ort des Zornes) ein prophetisches Gesicht. „Er fürchtete sich darauf (V. 17) und sprach: wie furchtbar ist diese Stätte." Den Ort aber nannte er (V. 19 בֵית־אֵל, Wohnung Gottes.

Als hierauf während seines Aufenthaltes bei Laban sein Vermögen auf eine wunderbare Weise sich vermehrt (s. bes. 30, 43), und der Segen ihm gleichsam zugeströmt, stößt er

(32, 24 ff.) bei dem Uebergang über einen Strom auf eine göttliche Person, die zwar ihren Namen nicht nannte, aber ihn segnete. Er nannte den Ort (V. 31) פְּנִיאֵל, Angesicht Gottes.

Als aber endlich auch die Gefahr, die ihm bei der Zusammenkunft mit seinem Bruder vermeintlich bevorstand, vorüber war, und er „gesund und wohlerhalten (שָׁלֵם)“ wieder nach Canaan kam, setzte er einen Altar, und nannte ihn: אֵל, Gott; jedoch mit dem Zusatz (der alle drei Benennungen, בית־אל, פניאל, אל in sich faßt): אלהי ישראל, Götter Israels. Cap. 33, V. 18—20.

Anmerk. Es liegt in der ersten Stelle klar die Idee des Unglückes und der Zerstörung, in der zweiten die der Vermehrung und des Segens, in der dritten die der Erhaltung und Errettung. Die Steigerung: Wohnung Gottes, Angesicht Gottes, Gott, die, wie wir in der Folge sehen werden, mit der Symbolik der Stiftshütte genau zusammentrifft, wird uns zur Erklärung der „Stufenleiter,“ die Jacob (28, 12) sah, Anleitung geben.

---

4) Nach der folgenden Relation in Cap. 34 und 35 — die erste schließt sich mit: אלהי ישראל, — die, wie es scheint, denselben Gegenstand in einer andern Form gibt (vgl. 32, 28. 29 mit 35, 10), setzt Jacob am erstern Ort — in לוז oder ביתאל — dreimal, bei drei verschiedenen Veranlassungen, der Gottheit einen Altar oder eine Säule, und jedesmal gibt er dem Ort einen Namen. Einmal (vgl. 35, 1. 7 mit 28, 19) nach der durch den Hader mit seinem Bruder eingetretenen unangenehmen Katastrophe seines Lebens; einmal, nachdem ihn אלהים aus der Lebensgefahr errettet, in die ihn und seine Familie der Scandal seiner Söhne Simon und Levi (Cap. 34) versetzt (35, 1. 3. 5. 7); das drittemal, nachdem ihm אלהים (als אל שדי) viele Nachkommenschaft verheißen (V. 9—14).

5) Eine gleiche Erscheinung begegnet uns in der Geschichte des israelitischen Volkes (2ten, 3ten und 4ten Buch Mosis).

Nach der ersten Unterredung Mosis mit der Gottheit (2 M. 3) kommt durch die ganze Geschichte hindurch nur noch an drei Stellen, die die wichtigsten Momente derselben enthalten, ויאמר אלהים oder וידבר אלהים vor. Einmal, als Gott dem Mose die Befreiung des Volkes aus Aegypten — die Geburt des Volkes verkündet (2 M. 6, 2 u. ff.); das zweitemal bei der Gesetzgebung auf Sinai (C. 20, 1); das drittemal bei dem Zauberer בלעם, der das Volk verfluchen — eine zerstörende Kraft auf dasselbe hinwenden wollte (4 M. 22, 12).

Anmerk. Micha (6, 5) findet in der Geschichte בלעם's einen Beweis von der Gerechtigkeit Gottes.

---

6) Die nämliche Erscheinung findet sich im Leben Noah's, oder der Geschichte der allgemeinen Fluth.

Drei Stücke, Reden der Gottheit an Noah, haben in dieser Geschichte die Ueberschrift ויאמר אלהים oder וידבר אלהים. Im ersten Stück, das diese Ueberschrift führt (Cap. 6, 13 ff.), verkündet Gott die nahe Vertilgung der Erdbewohner durch die Fluth; im zweiten Stück verheißt er (Cap. 8, 15. 17) das Vermehren und Ausbreiten der Hinterbliebenen (woran sich im folgenden Capitel V. 1 der Segen anschließt, den Gott dem Noah und seinen Söhnen ertheilt, vgl. V. 7); im dritten Stück (V. 8 u. ff.) schließt Gott einen Bund mit den Erdbewohnern für ihre nunmehrige Erhaltung („der Regenbogen ist Zeichen dieses Bundes").

Anmerk. Daß alle diese genau zusammentreffenden Erscheinungen ohne alle Bedeutung und wechselseitige Beziehung aus reinem Zufall in die Bücher Mosis gerathen, könnte höchstens der annehmen, der auch die Welt durch Zufall aus Atomen entstehen läßt. Wir werden in der Folge, nachdem wir uns noch in der Symbolik und Gesetzgebung Mosis unge-

sehen, uns überzeugen, daß die Wahl der Gottesnamen im Leben der Patriarchen mit ihrer Geschichte in genauester Verbindung steht, ja daß erst diese uns zum richtigen Verständniß der Geschichte verhilft. — In der Geschichte des Volkes werden die Ereignisse jener Stellen, in denen ein Verkehr mit אלהים statt findet, als die dogmatischen Hauptmomente der Geschichte dargestellt. Das Volk wurde 1) aus Aegypten befreiet — gleichsam hervorgebracht, geschaffen (vgl. 5 M. 32, 6. Jes. 43, 1. 15 vgl. 16. 21. 44, 2. Jerem. 2, 5); es wurden ihm 2) Gesetze gegeben — es wurde erzogen, geleitet, erhalten; בלעם wollte nun 3) seine Auflösung herbeiführen, vergaß aber (Micha 6, 5), daß die zerstörende Personalität zugleich die der vergeltenden Gerechtigkeit ist. „Sein Esel merkte bälder als er, daß eine Gottheit ihm dreifach im Wege stehe.“ Die Geschichte der allgemeinen Fluth dachte sich der Hebräer unter der Form seiner Dogmen. Die Erdbewohner wurden 1) vertilgt (erste Rede אלהים's an Noah); die Hinterbliebenen wurden 2) auf eine segenvolle Weise wieder vermehrt (zweite Rede) und es wurde 3) die nunmehrige Erhaltung der Erde und ihrer Bewohner festgesetzt (dritte Rede). Die Zerstörung selbst aber durch die Fluth wird in actu als etwas, das in der Natur vorgeht, Cap. 7 auf יהוה bezogen.

---

2) Geschichte, Symbolik und Gesetzgebung der Bücher Mosis.

7) Auf die Ereignisse jener Nacht, in der das Volk Israel aus Aegypten zog, gründet Moses (2 M. Cap. 12 und 13) drei ceremonielle Satzungen, die in der Form ihrer Aufstellung sich einerseits von allen andern der Bücher Mosis unterscheiden, andererseits ihre Verwandtschaft unter sich kund thun. Sie haben nämlich die charakteristische Eigenheit, daß bei ihnen ausdrücklich angegeben ist: „wenn dich deine Nachkommen nach der Bedeutung dieser Ceremonie fragen möchten, so sage ihnen das und das.“ Die Satzungen sind: 1) die des Pascha-Lammes (C. 12, 1—28), bei dem es V. 26 und 27 heißt: „und wenn nun eure Söhne zu euch sagen werden, was bedeutet euch dieser Dienst, so antwortet u. s. w.“ 2) die der ungesäuerten Brode (C. 13, 3—10), bei diesen heißt es V. 8: „und du sollst deinem Sohne in dieser Zeit sagen u. s. w.“ 3) die

Satzung vom Darbringen oder Auslösen der Erstgebornen (Cap. 13, 11—16), wo es V. 14 heißt: „und wenn dich nun in Zukunft dein Sohn fragen wird: was ist das? so sage ihm u. s. w." Aus diesen eigenen Zusätzen, die diese drei Satzungen, aber auch nur sie, mit einander gemein haben, läßt sich schon zum Voraus irgend eine ideelle Beziehung unter ihnen vermuthen. Sehen wir nun aber auf die Ideen selbst, die durch diese Ceremonien nach den aufgegebenen Antworten dargestellt werden sollen, so sind diese folgende. Das Pascha-Lamm soll nach 12, 27 an ein Verschonen, Erhalten, Erretten erinnern. „Es ist ein Schonungsopfer für Gott, der die Häuser Israels (schonend) überging, als er Aegypten schlug; unsere Häuser rettete er." Die ungesäuerten Brode sollen nach 13, 8 auf das Herausgehen aus Aegypten überhaupt, und die Wohlthat, die Gott dabei dem Volke erzeigt, hinweisen. „Wegen dessen, was Gott mir that, als ich aus Aegypten ging." Die Satzung von den Erstgebornen bezieht sich nach 13, 14. 15 auf ein Vertilgen, Erschlagen, Zerstören. „Als Pharao sich weigerte, uns zu entlassen, da erschlug Gott die Erstgebornen u. s. w.; deßwegen schlachte ich die Erstgeburten meines Viehes, und löse meine erstgebornen Söhne aus."

Moses hat demnach nachgewiesen, daß in jener Nacht eine verschonende (erhaltende), eine zerstörende und eine hervorbringende Kraft Gottes thätig gewesen sey; und dieser dreifachen Thätigkeit wollte er durch bedeutsame Ceremonien für ewige Zeiten ein Denkmal setzen.

Anmerk. Das Pascha-Lamm soll die Idee einer Erhaltung, eines Unversehrtbleibens darstellen. Daher die Nebenvorschriften: „es darf nicht gekocht, kein Bein an demselben gebrochen, nichts aus dem Hause getragen, nichts übergelassen werden, sondern es muß — um ein vollständiges Bild der Integrität, des Unversehrtbleibens zu geben — unzerstückelt, mit Kopf, Eingeweide und Gliedern, gebraten und genossen, oder das Uebrige — damit es nicht verderbe — verbrannt werden." Stellt aber das Lamm ein Verschonen und Er-

halten dar, so müssen andererseits die, die dasselbe genießen, eine über sie schwebende Gefahr und die mögliche Nöthigung zur Flucht symbolisiren. Daher „eilfertiges Essen, die Lenden gegürtet, die Schuhe an den Füßen, den Wanderstab in der Hand."

Die ungesäuerten Brode sollen einen Act des Hervorbringens bezeichnen. Wir haben schon oben gesehen, daß sich der Hebräer den Auszug aus Aegypten als die Schöpfung des Volkes dachte. Daher wird auch in dieser Satzung (Cap. 13, 4) besonders darauf hingewiesen, daß der Auszug aus Aegypten im Monat des Hervorbringens (בחדש האביב) statt gefunden. Ungesäuerte, feste Brode aber müssen es seyn, weil, wie wir bald sehen werden, der Hebräer die feste Form in der Natur — besonders die Erde — als Symbol der hervorbringenden, die lockere, ausgedehnte aber — besonders das Feuer — als Symbol der auflösenden, zerstörenden Kraft gebraucht. Wir werden im Leben Abrahams (verbunden mit der Symbolik der Stiftshütte) sehen, daß man früher in der festen Form selbst eine hervorbringende, und in der ausgedehnten eine zerstörende Kraft sich dachte; später sind diese Formen wenigstens noch Symbole dieser Kräfte geblieben. — Die Benennung מַצָּה soll auch auf יצא, herausgehen, anspielen (vgl. Cap. 13, V. 7 und 8).

---

8) Zwischen dem Auszug aus Aegypten und der Gesetzgebung auf Sinai läßt die Schrift dem Volke (2 M. 15, 22—17, 13) an drei verschiedenen Orten drei dem Inhalte nach von einander verschiedene Wunder geschehen. Zu מָרָה (15, 22—26), wo das Wasser bitter, verdorben, krankhaft war, geschah ein Wunder des Erhaltens und Heilens. „Gott befahl dem Mose, daß er ein Holz in dasselbe werfe, worauf es dann süß, trinkbar wurde." Dem Hebräer war dieß ein Act des Heilens und Errettens. Das Wasser genaß ihm von seiner Krankheit, und ging in den naturgemäßen, gesunden Zustand über. Daher die Ideenverbindung V. 26: „wenn du meiner Stimme gehorchst u. s. w., so werde ich keine der Krankheiten, mit denen ich Aegypten heimgesucht, über dich kommen lassen; denn ich, יהוה, bin dein Arzt." Die erhaltende Personalität ist aber zugleich die gesetzgebende; daher V. 26: „Hier legte er dem Volke Gesetze und Rechte vor, und hier erhob er dasselbe (in der Erkenntniß

Gottes; brachte ihm höhere Begriffe von Gott und Vorsehung bei. Vgl. Cap. 20, 17. נסה ist zuweilen gleichbedeutend mit נסס. S. Ps. 4, 6. Hiob 4, 2).

Hierauf nähert sich das Volk (V. 27) der Region der segenspendenden, hervorbringenden Personalität. Es geschah ihnen nun (Cap. 16) ein Wunder eines Hervorbringens, Schaffens. „Gott ließ das Manna und den Fettvogel vom Himmel regnen" (V. 4 u. ff.). Bei diesem Wunder erscheint (V. 23 ff.) das Gebot der Sabbathsfeier, die (1 M. 2) ihren Ursprung von der Schöpfung der Welt herleitet.

Nachdem sich hierauf wegen des fortdauernden Unglaubens des Volkes (17, 2. 7) das Wunder des Hervorbringens, so wie früher an Speise, nun auch an Trank gezeigt (17, 1 — 7), geschah ihnen an demselben Ort, zu רפידים, ein Wunder der Zerstörung. Israel ließ sich nämlich mit Amalek in einen Kampf ein. Da fiel nun die wunderbare Erscheinung vor, daß, wann Moses seine Hände emporhob, Israel siegte, wann er sie aber sinken ließ, Amalek siegte. Man unterstützte nun die Hände Mosis, so daß er sie den ganzen Tag in die Höhe heben konnte (V. 12): und so (V. 13) schlug nun Josua den Amalek und sein Volk mit der Schärfe des Schwertes. Das Volk konnte nun auf diese Weise die Besiegung nicht natürlichen Kräften, sondern nur einer wunderbar waltenden, zerstörenden Kraft zuschreiben.

Und so hat Moses dasselbe von dem Daseyn einer wunderbar erhaltenden, einer wunderbar hervorbringenden, und einer wunderbar zerstörenden Kraft überzeugt.

Dieser gewonnenen Ueberzeugung des Volkes aber, daß außer יהוה in der Natur noch ein höheres göttliches Seyn waltet, das auf wunderbare Weise schafft, erhält und zerstört, setzte Moses (V. 15) ein Denkmal, das auch noch in Zukunft an diese Ereignisse erinnern soll. „Er bauete nämlich einen Altar, und nannte ihn: יְהֹוָה נִסִּי —

der höhere Jehovah; denn, sprach er, es waltet noch eine Hand über dem Throne יָהּ's; doch nur יהוה — der beharrliche — wird fort und fort mit Amalek Krieg führen.

Anmerk. Der Umstand, daß der Ausdruck יהוה נסי nur hier und auch sonst nirgends in den Schriften des alten Testaments gebraucht wird, scheint die Ansicht rechtzufertigen, daß hier der Name in besonderem Zusammenhang mit der vorhergehenden Geschichte stehe. Mir ist יהוה נסי eine Umschreibung und zugleich Begriffsbestimmung אלהים's. נִסִּי ist eine alte Adjectivform von נסס oder נסה, erhöhen, hochstellen, wie רָאִי. Die Endung ִי — ist besonders in Geschlechts- und Völkernamen noch geblieben: מִצְרִי, רְאוּבֵנִי u. s. w. Dadurch, daß er den Altar יהוה נסי und nicht geradezu אלהים nennt, drückt er sowohl das Daseyn יהוה's wie das אלהים's zugleich aus; denn אלהים ist ja der höhere יהוה. Diese zweifache Idee in יהוה נסי gibt er deutlich selbst mit den Worten an: „Denn es waltet noch eine Hand über dem Throne Jah's; doch nur יהוה — der unveränderliche — führt von Geschlecht zu Geschlecht mit Amalek Krieg." Vgl. zu יהוה נסי Cap. 15, 25. 20, 17. — Die Idee von יהוה נסי erinnert uns an die: שכינה עלאי und שכינה תתאי der Kabbalah; erstere findet sie in dem Namen אלהים, letztere in אֲדֹנָי. Die Idee von יהוה נסי wollte Moses auch ohne Zweifel durch das Emporheben seiner Hände ausdrücken; er wollte damit sagen, daß bei dem Kampfe eine höhere Hand im Spiele sey, wie er sich nachher deutlich äußert: „es waltet eine Hand über dem Throne יהוה's" (oder auch: über der Decke der Natur — über dem Himmel. S. zu כסא Gesenius Wörterbuch). — Von den alten Uebersetzern ist יהוה נסי verschiedenartig gegeben worden. LXX: *κύριος καταφυγή μου*. Sie scheinen נסי von נוס abzuleiten (vgl. in den jüdischen Gebeten: יהוה נסי ומנוס לי). Andere drücken den Begriff signum aus. Eine samarit. Uebersetzung hat: Deus triumphans (sie muß נסי ebenfalls als Adjectiv ansehen). Am richtigsten übersetzt ohne Zweifel Luther: „der Herr Nissi."

Anmerk. Sowohl hier bei der Geschichte dieser Wunder, wie oben bei der Aufstellung der drei ceremoniellen Satzungen, wird, obgleich auf die Personalitäten אלהים's hingewiesen wird, doch nur der Name יהוה gebraucht, weil die physischen Wunder in actu dem יהוה, in potentia oder in ihrer Vorherbestimmung aber dem אלהים zugeschrieben werden.

9) In der Stiftshütte stellt Moses nach 2 M. 25. 10—40. 26, 31—27 drei bedeutungsvolle — aber zugleich leicht verständliche Symbole auf: 1) die Gesetzeslade mit den hütenden Cherubim über derselben; 2) einen Tisch mit Broten (לחם הפנים); 3) einen Leuchter mit Lichtern.

Was ist wohl klarer, als daß die Gesetzeslade mit den schützenden Cherubim — die gesetzgebende und erhaltende; der Tisch mit seinen Broten — die segenspendende, hervorbringende; die Leuchter aber mit den Lichtern — die auflösende, verzehrende Personalität der Gottheit vorstellen soll. Später, Cap. 30, kommt noch zu diesen dreien ein viertes Symbol: der Altar, bei dem V. 10 ausdrücklich angegeben ist, daß er dem יהוה geheiligt sey. Der Altar stellt das fixe, constante Seyn und Wirken יהוה's in der Existenz vor.

Die Stellung dieser Symbole zu einander war für ihre Begriffe sehr bezeichnend. Sie erhielten nämlich nach Cap. 26, 33—35. 30, 6. 40, 20—26 folgende Stellung:

	Gesetzeslade Erhaltung, Gesetzgebung	
Lichter Auflösung	Altar Existenz	Brote Hervorbringung

Nach einer Tradition bei den Rabbinen wurde jedoch der Altar etwas weiter herabgerückt. S. Jarchi zu den Stellen.

Anmerk. Die Gesetzeslade an sich deutet den Act der Gesetzgebung und Offenbarung an; daher gibt Gott dem Mose (2 M. 25, 22. 4 M. 7, 89) über dieser Lade seine Verordnungen. Die Cherubim über derselben stellen 1) die erhaltende und schützende Thätigkeit der gesetzgebenden Personalität vor, deuten aber zugleich 2) durch das Bild liebkosender Vögel — „die Flügel hängend, die Köpfe gegen einander gerichtet" — die Eigenschaft der Liebe der leitenden und gesetzgebenden Personalität an. Weil diese Lade mit den Cherubim die erhaltende

und schützende Personalität Gottes symbolisirt, mußte sie in der Folge mit in den Krieg ziehen.

Die Brote zur Rechten deuten die hervorbringende, segenspendende Personalität an (vgl. die Bedeutung der ungesäuerten Brote, wovon oben); daher müssen sie (3 M. 24, 8) am Sabbath aufgestellt werden, der seinen Ursprung von der Schöpfung herleitet. Für jeden Schöpfungstag aber sollten zwei Brote neben einander — als Bild von Brüsten; vgl. die Etymologie von שַׁדַּי — zu stehen kommen; daher (V. 5. 6) „zwei Ordnungen neben einander, von denen jede sechs Brote enthält.“ Der Name לחם הפנים ist mir ein euphemischer Ausdruck für Brüste; „die vordern Brote; die Brote einer Person.“

Die Lichter weisen auf eine auflösende, zerstörende Personalität hin. So sollen auch die Blumen mit den leeren Kelchen an dem Leuchter an ein Verwelken, an die Hinfälligkeit der Natur erinnern. So neigen sich die sechs Arme desselben — die Gegenstände der sechs Schöpfungstage vorstellend, — die ihren Grund in dem Hauptglied ihrer Mitte — in יהוה — haben, an ihrem Ende wieder zu diesem hin. Die Benennung קָנֶה, Stab, Maßstab, Wage, soll zugleich die vergeltende Gerechtigkeit der auflösenden Personalität andeuten (vgl. im Leben Abrahams die Benennung: קנה שמים וארץ für diese Personalität).

Der Altar, der zwischen dem Symbol der Hervorbringung und dem der Auflösung unter dem der Vorsehung steht, soll das beharrliche, constante Seyn und Wirken der Gottheit im Reiche des wirklichen Seyns ausdrücken. Jeden Tag muß auf diesem Altar (2 M. 30, 7) Räucherwerk verduftet werden, um theils das verhüllte Seyn יהוה's in der Natur zu bezeichnen, theils aber auch, um anzudeuten, daß יהוה gerade so das All erfülle und durchdringe, wie der Duft des Rauchwerks die Stiftshütte. Von jenem Bock des Versöhnungsfestes, auf den das Loos für יהוה gefallen (wovon oben unter II.), muß auf diesen Altar (der יהוה vorstellt) Blut gesprengt werden (2 M. 30, 10. 3 M. 16. 18. 19). „Siebenmal muß darauf gesprengt werden (3 M. 16, 19) — weil יהוה mit den Werken der sechs Schöpfungstage, denen er immanirt, sie haltet und regiert, die Siebenzahl ausmacht.

Anmerk. Sowohl durch die Stellung, die den Symbolen zu einander gegeben worden, wie besonders durch den Werth, der 2 M. 40 auf die Aufeinanderfolge im Aufstellen derselben gelegt wird, soll die höhere oder niedere Dignität der Personalitäten ausgedrückt werden. Zuerst mußte die Gesetzeslade aufgestellt werden, die auch den heiligsten Platz einnahm; alsdann der Tisch mit den Broden, der zur Rechten zu

stehen kommt; hierauf der Leuchter mit den Lichtern, der die linke Seite einnimmt; und endlich der Altar, der — nach der rabbinischen Tradition — etwas gegen unten gestellt wurde. Ganz so gibt die gesteigerte Benennung der Personalitäten bei Jacob den Grad ihrer Dignität an. Bei der zerstörenden gebraucht er den Ausdruck: Wohnung Gottes; bei der schaffenden: Angesicht Gottes; bei der erhaltenden: Gott. Der Hebräer ertheilt demnach die höchste Dignität in der Gottheit — was auch die Indier thun — der erhaltenden und gesetzgebenden, die zweite der hervorbringenden, die dritte der zerstörenden, und die vierte derjenigen Personalität, die in den Dingen selbst thätig ist, die geschaffen, erhalten, und wieder aufgelös't werden. (Ein Mehreres im Leben Jacobs.) — Am Eingang der Stiftshütte wurde (2 M. 40) ein Waschbecken und ein Brandopferaltar aufgestellt, anzudeuten, daß wir uns erst dann der Gottheit nähern können, wenn wir uns rein gewaschen und von Sinnlichkeit befreiet.

---

10) Drei Volksfeste ordnet Moses an (2 M. 23, 13 ff. 34, 17 ff.), an denen das Volk vor Gott zu erscheinen hat.

Ein Fest, wenn die Früchte hervorgebracht werden (בְּחֹדֶשׁ הָאָבִיב) — Frühlingsfest; aber auch mit Beziehung auf den Auszug aus Aegypten — die Geburt des Volkes (23, 15); — das andere, wenn die Frucht in voller Reife dasteht (בִּכּוּרֵי מַעֲשֶׂיךָ) — nach einer Tradition bei den Rabbinen auch in Beziehung auf die Gesetzgebung auf Sinai; das dritte beim Ausgang des Jahres, wenn das eingesammelt wird, was früher ausgesäet wurde (בְּאָסְפְּךָ אֶת מַעֲשֶׂיךָ).

Das Frühlingsfest mit seiner Beziehung auf den Ausgang aus Aegypten wird offenbar einer hervorbringenden, — das Sommerfest mit seiner Beziehung auf die Gesetzgebung auf Sinai einer erhaltenden und gesetzgebenden, — das Einsammlungs- oder Herbstfest — einer wiederauflösenden und vergeltenden Thätigkeit Gottes gefeiert.

Es müssen deßwegen am Frühlingsfest eine besondere Art Brote — als Symbol des Hervorbringens und

Segenspendens (vgl. die Brote der Stiftshütte) genossen werden, denen jedoch wegen der geschichtlichen Beziehung des Festes auch (5 M. 16, 2) ein geschichtlicher Grund beigegeben wird; am Herbstfest aber muß (3 M. 23, 40) ein Strauß — als Symbol des Verwelkens und der Hinfälligkeit des Lebens (vgl. die Blumen an dem Leuchter in der Stiftshütte) zur Hand genommen werden.

Mit diesen drei Volksfesten aber steht 2 M. 23, 12 u. ff. 34, 18 u. ff. der Sabbath in Verbindung, in dem die Idee יהוה's, als der in die Werke der Schöpfung sich niedergelassenen und constant in denselben bleibenden Kraft Gottes liegt. Das Verbum שבת ist verwandt mit יָשַׁב, sich niederlassen, und שוב, in die Werke der Schöpfung zurückkehren; aber auch der Begriff ruhen knüpft sich an יהוה, sofern derselbe unveränderlich in der Natur thront, und keine neue Gebilde (wie אלהים) hervorbringt. Es legt indessen 1 M. 2, 2 nicht lediglich die Idee der Ruhe, sondern auch die eines Actes in den Sabbath, durch welchen das erst seine Vollendung erhalten habe, was אלהים in den 6 Tagen geschaffen. Gott vollendete dadurch seine Schöpfung, daß eine Personalität desselben ihre Wohnung in ihr aufschlug.

Wenn die drei erstern Volksfeste nur Einmal des Jahres gefeiert werden, weil die Personalitäten אלהים's nur hie und da auf wunderbare Weise in die Natur einschreiten, so muß hingegen der Sabbath, dem constanten, beharrlichen Seyn und Wirken יהוה's in der Natur geheiligt (vgl. 2 M. 31, 13), das ganze Jahr hindurch in jeder Woche gefeiert werden. Am siebenten Tag — weil יהוה mit den Gegenständen der Schöpfungstage, denen er inwohnt, die Zahl sieben gibt. Daher müssen auch zwischen dem Frühlingsfest und dem Sommerfest sieben Wochen gezählt werden, weil zwischen dem Act der Hervorbringung und dem der Erhaltung und Gesetzgebung die Siebenzahl — יהוה mit den Dingen der Wirklichkeit, liegt. Vgl. 2 M. 34, 18 ff., wo zwischen den zweien Festen der Sabbath

selbst steht. — יהוה hat sich aber (wovon oben) 1) in die Natur überhaupt, 2) in den menschlichen Körper insbesondere, und 3) vorzugsweise unter das Volk Israel niedergelassen; daher ordnet denn auch Moses drei Arten von Sabbathen (vgl. 3 M. 19, 30. 26, 2) an. Es soll (2 M. 23, 10. 11. 3 M. 25, 1—7) 1) alle sieben Jahre die Erde ruhen: „sie soll (3 M. 25, 2) einen Sabbath halten vor יהוה; — es soll 2) alle sieben Tage ein Sabbath des Menschengeschlechts gefeiert werden, an dem (2 M. 20, 10. 23, 12) der Sclave und die Sclavin wie der Sohn und die Tochter, der Fremde wie der Einheimische — ja sogar auch andere belebte Wesen — Theil nehmen sollen; es soll aber (3 M. 25, 8—55) 3) je nach sieben Sabbathen ein Sabbathjahr für Israel — יֹבֵל genannt — eintreten, an welchem (V. 11) ebenfalls nicht gesäet und eingeärntet werden darf; jeder Israelite aber, was das Eigenthümliche dieses Jahres ausmacht, wieder zu seinem Erbgut, jeder wieder zu seiner Familie zurückkehret (vgl. die Verwandtschaft von שבת und שוב). „Denn meine Diener sind die Kinder Israel (V. 42), so ich aus Aegypten geführt; sie sollen nicht wie Sklaven sich verkaufen können." Doch nur (V. 44 u. ff.) auf Israeliten soll die Kraft des Jubeljahres sich erstrecken; nur unter Israel soll von Zeit zu Zeit Alles wieder in die alte Ordnung, in den alten Stand gebracht, und — was mit der Idee יהוה's zusammenhängt — keine bleibenden Veränderungen geduldet werden.

Anmerk. Daß diese vier Volksfeste (Frühlings-, Sommer-, Herbstfest und Sabbath) eine dogmatische Bedeutung haben, beweist schon der Uebergang von 2 M. 23, 13 in 14 u. ff., 34, 17 in 18 u. ff. In ihrer geschichtlichen Beziehung entsprechen die drei, an denen man vor Gott zu erscheinen hat, den drei Stellen in der israelitischen Geschichte, die ויאמר אלהים oder וידבר אלהים haben. Das Frühlingsfest nämlich entspricht der ersten Stelle, in welcher der Auszug aus Aegypten verkündet wird; das Sommerfest der zweiten, in der Gott die Gesetze auf Sinai gibt; das Herbstfest der dritten, in der sich בלעם mit der zerstörenden Kraft Gottes in Verbindung setzen wollte. In Anspielung auf

diese Geschichte muß an dem letztgenannten Feste das Volk (3 M. 23, 42) unter Hüttenbedeckung wohnen, weil Gott dasselbe in der Wüste (V. 43) vor den verderblichen Anschlägen seiner Feinde in Schutz genommen. Vgl. 4 M. 24, 5. — Auf V. 17 in Cap. 23 und V. 24 in Cap. 34 (2 Mosis), welche Verse vom dreimaligen Erscheinen vor Gott reden, folgen dann drei Gesetze, von denen sich das erste, das Pascha-Lamm betreffend, auf das Frühlingsfest, das zweite, das Darbringen der Erstlinge betreffend, auf das Sommerfest (חג הקציר בכורי מעשיך) — vgl. 5 M. 23, 9—22 —, das dritte: „du sollst das Böcklein nicht kochen, so lang es noch an seiner Mutter Milch ist" auf das Einsammlungs- oder Herbstfest sich bezieht, und in der sprüchwörtlichen Redensart vor dem Einsammeln und Genießen unreifer Früchte überhaupt warnt. Im 5 Mos. Cap. 14 wird zuerst gesagt, daß man keine Raubvögel, als etwas Unreines und Schädliches, auch kein Aas, und dann „kein Böckchen, so lang es noch an der Mutter Milch ist," genießen soll.

---

11) Der Symbolik der Stiftshütte und den Ideen der vier Volksfeste genau entsprechend ist der Dekalog angelegt und geordnet. Er enthält, wie ihn die Juden und zwar richtig eintheilen, zuerst vier Gesetze, die sich auf unser Verhältniß zur Gottheit, alsdann sechs, die sich auf unser Verhältniß zu den Mitmenschen (vgl. die Werke der sechs Schöpfungstage) beziehen.

Das erste der vier (2 M. 20, 2) spricht das Daseyn Gottes aus, und bezieht sich — vielleicht um dieses zu beweisen — auf das Hervorbringen aus Aegypten (— Analogon der Schöpfung);

das zweite (20, 3—6) gibt das Grundgesetz des Mosaismus — Verbot des Götzendienstes;

Das dritte (20, 7) warnt vor Mißbrauchung des Namen Gottes in Fluchen und Schwören (vergl. das dritte ויאמר אלהים in der Geschichte des Volkes; und die poetische Tradition bei den Rabbinen, daß der ganze Erdball vor Furcht gezittert, als dieß dritte Gebot gegeben wurde. Es ist aus diesen Erscheinungen sehr wahrscheinlich, daß man beim Schwören und Fluchen die zerstörende Personalität als die der strafenden Gerechtigkeit angerufen. Der Nachsatz dieses

Gebotes sagt, daß sich mit der strafenden Personalität nicht spaßen lasse: „denn, so heißt es, Gott läßt keinen ungestraft, der seinen Namen zu Tändeleien gebraucht").

Das vierte Gebot (20, 8—11) enthält die Sabbathsfeier, in der, wie schon gesagt, die Idee des in den Werken der Schöpfung residirenden יהוה's liegt. (Wegen der Idee dieses Gebots wird V. 11 auch bei der Schöpfung, die eigentlich dem אלהים zugeschrieben wird, יהוה gebraucht. In den spätern Schriften sind die Ausdrücke: „יהוה hat Himmel und Erde geschaffen u. dgl." nicht von dem Act des eigentlichen Schaffens, sondern dem des Haltens, Befestigens und Regierens, als nothwendiger Bedingung der Existenz [vgl. Ps. 104, 5. 93, 1] zu verstehen).

An dieß Gebot des Sabbaths schließen sich nun sechs gegen die Außenwelt (vgl. die sechs Schöpfungstage) — als Folgen aus der Idee des Sabbaths oder des im Menschengeschlecht wohnenden יהוה's — an. Vgl. oben die Formel אני יהוה bei Gesetzen, die unser Verhalten gegen die Mitmenschen bestimmen.

Der Dekalog enthält also zuerst drei Gebote, in denen die Ideen der Personalitäten אלהים's (— „Auszug aus Aegypten; Grundgesetz des Mosaismus; Anrufung der zerstörenden Gerechtigkeit") liegt. Das vierte drückt die Idee יהוה's aus, und steht den folgenden sechs, mit denen es die Siebenzahl bildet, als Prinzip oben an.

Merkwürdig ist, daß, gerade wie im 3 Buch M. C. 19 bei den Gesetzen, die unser Verhalten gegen die Eltern, gegen den Armen und Fremden zum Gegenstand haben, um sie vor andern auszuzeichnen, die Formel אני יהוה אלהיכם steht, auch hier außer den Geboten gegen Gott noch in dem gegen die Eltern der Name Gottes erscheint.

Anmerk. Diese Eintheilung des Dekalogs, nach welcher V. 2 ein eigenes von V. 3 unabhängiges „Wort" — Daseyn Gottes — enthält, und die ich, weil sie bei den jüdischen Gelehrten gebräuchlich ist, die jüdische nennen möchte, ist offenbar weit einfacher und ungezwun-

gener, als die des Augustin und die des Origines. Sie braucht weder das Verbot des Gelüstens ohne fundamentum divisionis in zwei Worte zu theilen, noch die Gebote von V. 3 und V. 4 auf subtile Weise von einander zu unterscheiden. Bevor das Verbot des Götzendienstes aufgestellt wird, spricht der Dekalog das Daseyn der wahren Gottheit, nicht zwar als Gesetz, sondern in der Form einer religiösen Wahrheit aus. Es sollen aber auch nach der Ursprache nicht „zehn Gebote," sondern „zehn Worte" seyn, die wohl auch mitunter theoretischen Inhalts seyn können.

Auf das diakritische Zeichen ס, das unsere neuern Ausgaben in der Mitte des 14ten Verses haben, kann man sich für die Augustinische Eintheilung nicht berufen, da die ältesten masoretischen Ausgaben (die Bombergischen und Buxtorfischen) dasselbe nicht haben und Kennikott etwa 230 Codd. aufzählt, die an dieser Stelle nicht den geringsten Raum leer lassen.

---

12) Nach 4 Mos. 6, 22—27 lautet der Segen, den die Leviten dem Volke zu ertheilen haben, also:

„Gott segne dich" u. s. w.;

„Gott lasse sein Antlitz dir leuchten" u. s. w.;

„Gott wende seinen Zorn gegen dich ab" u. s. w.; (vergl. Jarchi und die Bedeutungen von פנים und נשא).

Hierauf heißt es dann V. 27:

„Und sie sollen meinen Namen auf die Kinder Israel legen; Ich aber werde sie dann segnen."

Dieser Vers kann entweder so verstanden werden: sie sollen in der Segensformel den Namen יהוה gebrauchen, damit יהוה, der in der Natur wohnt, den Segen אלהים's ihnen zuführe; oder: sie sollen auch meinen Namen, d. i. mein Wesen den Kindern Israel auflegen — ihnen nämlich Bestand und Dauer (das Wesen יהוה's) verschaffen, wofür יהוה die Leviten segnen wird. שום שם heißt sonst von יהוה: irgendwo seinen Wohnsitz nehmen; hierauf kann auch hier angespielt seyn, sofern nämlich die Leviten den Dienst des משכן haben, welches als die Wohnung יהוה's angesehen wird.

---

13) Drei Hauptarten von Opfern ordnet Moses (3 M. 1—3. 6—7) an: עֹלָה, מִנְחָה und שְׁלָמִים. Die übrigen in Cap. 4—5 sind bloß Unterarten, die das Eine mit dieser, das Andere mit einer andern Hauptart gemein haben. Vgl. 4, 7. 10. 18. 24. 26. 29. 31. 33. 34. 35 u. s. w. Diese drei Hauptarten kommen auch sonst, wie z. B. Jos. 22, 29. Jerem. 17, 26. 33, 18, neben einander vor.

Was zum עולה bestimmt ist, muß zuerst — wenn es aus Rindern oder kleinem Vieh besteht — gegen die Mitternachtsseite hin geschlachtet, alsdann in Stücke zerhauen, und Alles, mit Kopf, Schmeer, Eingeweiden und Knochen, verbrannt werden. Die ganze Nacht hindurch muß das Feuer des Altars an dem Opfer zehren; und die Asche wird dann aus dem Lager geschafft. 3 M. 1. 6, 1—6.

Zu dem מנחה — eine Abgabe, die man einem regierenden Fürsten zu entrichten hat, heißt ebenfalls מנחה — muß ein unblutiges Opfer gewählt werden; und auch Salz — Symbol der Erhaltung — kommt hinzu. Das Salz wird „Salz des Bundes" genannt 3 M. 2.

Bei den שלמים — Opfern des Wohlstandes — wird bloß das Fett und das Blut — Symbole des Lebens und Segens, — verbunden mit Oelbroten auf den Altar gebracht. 3 M. 3, 7, 11—36.

Man müßte wahrlich den Geist und die Symbolik des Alterthums wenig kennen, wenn man nicht auf den ersten Blick in dem עולה ein Opfer für die zerstörende und strafende Kraft, in dem מנחה ein Opfer für die erhaltende und gesetzgebende, und in den שלמים Opfer für die Quelle des Lebens und Segens erkannte.

עלה hat oft passive Bedeutung, und heißt: weggerafft werden. Durch das „Händeauflegen" soll das Thier gleichsam die Person des Darbringers selbst vorstellen, und daher durch seine Auflösung dessen Sünden wegnehmen. Vgl. 1, 4. מנחה scheint aus נחה, leiten, führen, gebildet zu seyn, daher auch die Gabe, die man

einem Regenten zu entrichten hat, diesen Namen führt. שלמים von שלום, Wohlstand, Friede, Segen u. s. w., bedeuten Opfer des Wohlstandes und Segens.

Doch werden alle diese Opfer, die etwas Körperliches und Sichtbares sind, zunächst nur dem יהוה, der gleichsam der Repräsentant אלהים's in der Natur ist, dargebracht. Vgl. 2 M. 22, 19 und den durchgehenden Gebrauch des Namens יהוה in den Capiteln des Opferrituals. Vgl. Ps. 51, 19: „Die Opfer אלהים's sind ein demüthiger Sinn; erst nachdem (V. 20) der Tempel erbaut seyn wird — d. i. יהוה unter Israel seinen Wohnsitz genommen haben wird, verlangt Gott (V. 21) körperliche Opfer."

Anmerk. Mit der Idee und Symbolik des עולה — Auflösungs- und Entsündigungsopfer — hängt die Idee und Symbolik der „rothen Kuh" 4 M. 19 genau zusammen. Durch alle Verordnungen und Ceremonien bei derselben soll 1) Zerstörung und Auflösung, 2) Entsündigung und Reinigung als Folge des Strafens, Zerstörens und Auflösens vorgestellt werden. Der Hebräer denkt sich nämlich das Strafen und Auflösen der Personalität der Gerechtigkeit nicht als Zweck, und Act des Vernichtens, sondern nur als Mittel für die daraus erwachsende Entsündigung, Reinigung und Heiligung. Um erstens den Act des Zerstörens und Auflösens zu symbolisiren, muß die Kuh außerhalb des Lagers mit Haut und Haar zu Asche verbrannt werden. Wer diese Asche, als das Bild der Zerstörung, einsammelt, soll unrein seyn. Es wird in diese Asche Cedernholz und Ysop geworfen, auszudrücken, daß Alles, das Größte wie das Kleinste, unter den Act des Auflösens fällt, daß Alles sich verwandelt („שני") und den Würmern („תולעת") zur Beute wird. Um aber zweitens den Act des Entsündigens und Heiligens als Zweck der Strafe und Auflösung auszudrücken, muß die Kuh „von rother Farbe, ohne Fehler, und noch kein Joch auf dieselbe gekommen seyn." Die rothe Farbe ist nämlich dem Hebräer — wahrscheinlich von Blutflecken hergenommen — (Jes. 1, 18) Bild der Sünde. Es soll daher durch diese Anordnung angezeigt werden, daß die Auflösung und Strafe das Rothe — die Sünde zerstöre, und der Mensch fehlerfrei in seinen ursprünglichen Zustand zurückkehre, in dem ihn noch keine Schuld — kein Joch — drückte. Vgl. Klagel. 1, 14. Am dritten und am siebenten Tag muß der körperlich Unreine sich reinigen, weil die Auflösung und Reinigung, die sich auf das Körperliche bezieht, zwar von der dritten Personalität אלהים's angeordnet, aber von

יהוה — auf den die Siebenzahl hindeutet — ausgeführt wird. Vgl. die obigen Erscheinungen unter יהוה.

Um die Alles in sich aufnehmende, zerstörende Personalität anschaulicher zu symbolisiren, wird das weibliche Geschlecht — eine Kuh — zu dieser Ceremonie gewählt. Vgl. im Leben Jacobs die Benennung „Wohnung Gottes" — in die alles Wirkliche eingesammelt wird — für diese Personalität. Der Stier oder Ochse ist, wie wir im Leben Abrahams sehen werden, Bild der schaffenden Macht. So legt auch bei den Aegyptiern Isis die Gebeine des getödteten Osiris in eine Kuh; und sie selbst, in der manchmal ein Gegensatz zu den Wirkungen des Schöpfers und Wohlthäters Osiris zu liegen scheint (man findet sie in einer haschenden Stellung, die Arme nach Käfern und andern lebenden Wesen ausstreckend u. dgl.), wird mit Kuhhörnern abgebildet. Auch die Indier gebrauchen die Kuh bei Ceremonien des Weihens und Entsündigens.

Anmerk. Weil in dem Erhalten eine Synthese oder Indifferenz von Schaffen und Zerstören liegt, muß nach 4 M. 15 sowohl bei dem עולה als bei den שלמים zugleich ein מנחה mit verbunden werden. Dieß ist auch der Grund, warum der Hebräer wie der Indier (s. oben die Symbolik der Stiftshütte) die erhaltende und gesetzgebende Personalität über die andern beiden setzt. Es hält diese den Act des Schaffens und den des Zerstörens in einem bestimmten, gleichen Verhältniß zu einander, wodurch eben die Erhaltung wird, und steht somit über den Personalitäten des Schaffens und Zerstörens.

Anmerk. עולה und חַטָּאת (3 M. 4) haben das mit einander gemein, daß beide der Personalität der Gerechtigkeit dargebracht werden — was bei dem חטאת nicht auf den Altar gebracht wird, muß, wie bei der Entsündigungskuh, außerhalb des Lagers verbrannt werden, — unterscheiden sich aber darin von einander, daß das עולה mehr der strafenden und zerstörenden, das חטאת mehr der entsündigenden Thätigkeit derselben geweiht ist. Durch die Entsündigung bewirkt die zerstörende Personalität gleichsam eine geistige Wiedergeburt des Menschen; es wird daher bei dem חטאת gerade wie bei den שלמים nur das Fett und das Blut auf den Opferaltar gebracht, doch wird auch das Uebrige, was bei den שלמים nicht der Fall ist, außerhalb des Lagers verbrannt. Wie bei der rothen Kuh am dritten und am siebenten Tag — auf יהוה und die dritte Personalität אלהים's hindeutend — der Unreine sich reinigen muß: so muß bei dem חטאת (V. 6 ff.) zuerst siebenmal mit dem Blut vor יהוה, d. i. vor den Altar desselben, der (2 M. 30, 6) vor dem Vorhang des Allerheiligsten steht, gesprengt und von demselben auf die Hörner dieses Altars gelegt, alsbann

aber das übrige Blut erst auf den Altar des עולה ausgegossen werden. Gerade so wird am Versöhnungstag ein Bock der zerstörenden Personalität der Gerechtigkeit — עֲזָאזֵל = עזזאל — nach der menschenleeren Wüste geschickt, ein anderer aber dem יהוה geschlachtet, und mit seinem Blut (3 M. 16, 18. 19) auf den Altar יהוה's siebenmal gesprengt. Entweder liegt in diesen übereinstimmenden Erscheinungen die Idee, daß in dem wirklichen Leben, wie es bei der Fluth, bei Sodom und Gomorrha, bei dem Kampfe mit Amalek der Fall ist, יהוה den Willen dieser Personalität realisirt; oder daß man durch das חטאת, durch die rothe Kuh und den Versöhnungstag sowohl von den Sünden gegen יהוה, als von den Sünden gegen אלהים gereinigt werden soll.

Anmerk. Vgl. nach der angegebenen Bedeutung der Opfer im 4 B. M. C. 7 die bei der Einweihung des משכן's von den Stammfürsten Israels dargebrachten Opfer. Es brachte nämlich jeder derselben 1) ein מנחה, 2) קְטֹרֶת für den Altar יהוה's (vgl. 2 M. 30 — und oben die Symbolik der Stiftshütte), 3) עולה und חטאת, 4) שלמים.

14) Man vergleiche hienach im Deuteronomium — welches Buch, wenn auch nicht ganz von Mose verfaßt, doch viele mosaische Urkunden enthält — die Capitel 12—15, welche — sie haben die Ueberschrift: אֵלֶּה הַחֻקִּים וְהַמִּשְׁפָּטִים — in ihrem Inhalte genau nach den Ideen von den vier Personalitäten in der Gottheit und ihren eigenthümlichen Thätigkeiten sich von einander unterscheiden, und in ihren Gesetzen sich auf diese beziehen.

Das erste dieser Capitel (Cap. 12) gibt seine Verordnungen auf den einzutretenden Fall hin, daß Gott ihnen das Land Canaan eingibt, ihnen Ruhe und Besitzthum verschafft, ihre Gränzen erweitert, und sie in Wohlstand versetzt. „Wenn sie alsdann (V. 15. 20) nach Fleisch gelüsten, dürfen sie dieses nach Herzenslust genießen; doch das Blut — der schaffenden und segenspendenden Personalität gehörig — muß (16. 24.) auf die Erde gegossen werden. — Im Leben Noah's wird die dem Menschengeschlecht ertheilte Erlaubniß, vom Fleisch eines Thieres zu genießen, Cap. 9, 1—7 (welches Stück, wie aus V. 1 und 7 zu ersehen ist, an Cap. 8,

15—22 sich anschließt, wovon oben) der schaffenden Personalität zugeschrieben. Nur diese hat die Macht, das was sie geschaffen, nach ihrem Willen auszutheilen und anzuwenden.

Das zweite Capitel (Cap. 13) sagt V. 1, daß man zu den gegebenen Gesetzen weder hinzu- noch hinwegthun dürfe; gibt dann V. 2—6 das Verfahren gegen Propheten oder Träumer, die neue Lehren aufstellen, und V. 7—19 das Verfahren gegen Leute an, die zu Götzendienst anrathen und verleiten. Vgl. das zweite Gebot des Dekalogs.

Das dritte Capitel (C. 14) beginnt mit dem Gebot, daß man bei Todesfällen vor Schmerz sich kein Leid zufügen soll, und warnt dann V. 3—20 vor dem Genusse schädlicher Thiere, V. 21 vor dem Genusse eines Aases und eines noch unreifen Thieres — als vor Dingen, die uns schneller der zerstörenden Personalität zuführen; und gibt dann V. 23—29 die Verordnung vom Zehenten, „damit man (V. 23) Gott fürchten lerne." Den Zehenten aber gibt Abraham, 1 M. 14, nachdem er in der Niederlage כדרלעמר's die Wirkung einer zerstörenden Kraft der Gerechtigkeit erkannte (vgl. den Namen des Priesters, dem er den Zehenten gab); und auch Jacob thut (28, 22) da das Gelübde, Zehenten zu geben, wo er zu חרן nach einer nächtlichen Erscheinung sich fürchtete, und das Daseyn einer Personalität der strengen Gerechtigkeit einsah (s. oben vom Leben Jacobs). Nach 5 M. 26, 14 hat man in vormosaischen Zeiten den Zehenten entweder den Todten mitgegeben, oder in der Trauer genossen, oder in einem unreinen Zustande aus dem Hause geräumt. Nach der Verordnung Mosis (4 M. 18, 21 ff.) hat man nun den Zehenten den Leviten abzugeben, die in ihrem Amte (4 M. 3, 12. 13. 41) die Stelle der Erstgebornen vertreten; letztere aber gehörten nach 2 M. 13, 14. 15. 4 M. 3, 13. 8, 17 der zerstörenden Personalität an (vgl. was oben III. 7) über die Satzung von den Erstgebornen gesagt). Am Ende des dritten Jahres soll jedesmal (V. 28. 29) der Zehente fortgeschafft werden. An die Verordnung vom Zehenten im 4 M. 18,

21—32 schließt sich (Cap. 19) die Verordnung von der Entsündigungskuh an.

Das vierte Capitel beginnt V. 1—6 mit einer nähern Bestimmung des 3 M. 25 aufgestellten Sabbathjahres (wovon oben in der Bedeutung der Volksfeste). Es soll nämlich nach unserm Capitel nicht bloß der Ackerbau, wie es dort heißt, eingestellt, sondern auch, wie beim יובל etwas Aehnliches stattfindet, die Schulden erlassen werden. In V. 6 läßt sich schon der Charakter eines Nationalgottes in יהוה verspüren. V. 7—11 sagt, daß der Israelite ungeachtet der Eigenschaft des siebenten Jahres, an dem die Schulden erlassen werden müssen, dennoch mit milder Hand jederzeit den Armen des Volkes beistehen solle; — was ebenfalls mit der Idee von der Güte יהוה's, der in Israel thront, zusammenhängt (vgl. 3 M. 25, 35—37. 39). V. 12—18 wird gesagt, daß auch an diesem Erlaßjahr, wie an dem Jubeljahr, jede Person aus Israel, die sich an eine andere verkauft, entlassen werden muß; man soll sie aber, heißt es, nicht leer heimschicken, sondern von dem kleinen Vieh, von der Tenne und Kelter ihr was mitgeben.

V. 19—23 gehört — wie auch die Masoreten richtig angeben — nicht zu unserm Capitel.

Anmerk. Es kann das Verhältniß der Gesetze dieser vier Capitel zu einander, den übrigen Erscheinungen genau entsprechend, eben so wenig einem bloßen Zufall zugeschrieben werden, als die vorhergehenden Erscheinungen in der Geschichte, Symbolik und Gesetzgebung.

---

15) Man vergleiche das 26ste Capitel 5 Mos., das zwischen dem vorhergehenden und dem folgenden als eine eigene Urkunde dasteht — auch die Masoreten lassen zwischen ihm und den andern Capiteln einen Raum leer.

Es enthält 1) von V. 1—11 die Verordnung von dem Darbringen der Erstlinge der Früchte, und zugleich das dabei zu verrichtende Gebet. Die ersten Früchte aber werden, wie es die Natur der Sache mit sich bringt, und be-

sonders auch aus dem Gebet V. 5. 8. 9 zu ersehen ist, der hervorbringenden und segenspendenden Personalität geweiht. Nach 3 M. 2, 11. 12 kommt Honig und Sauerteig — Symbole des Segens und Ueberflusses (— es darf ja nach 5 M. 16, 3 kein Sauerteig zu den Broten des Frühlingsfestes kommen, damit sie in Bezug auf die geschichtliche Bedeutung des Festes armselige Brote vorstellen) — zu dem Opfer der Erstlinge. Weil die ersten Früchte der hervorbringenden Personalität geweiht werden, werden die sieben Wochen, die dem Sommerfest vorangehen müssen (3 M. 23, 9—22) von der Darbringung der Erstlingsgabe an gezählt; anzuzeigen, daß der Act der Erhaltung und Gesetzgebung nicht unmittelbar an den der Hervorbringung sich anschließt, sondern daß die Siebenzahl — die Werke der Schöpfung mit יהוה — dazwischen tritt.

Es enthält 2) von V. 12—15 das Gebet, das man nach der Wegschaffung des Zehenten, die immer am dritten Jahr — dem Zehentenjahr — vorzunehmen ist, zu verrichten hat. Der Zehente aber wird, wie oben nachgewiesen und aus dem Gebet V. 14 zu ersehen ist, der zerstörenden Personalität abgegeben.

Nun redet 3) das dritte Stück V. 16—19 von der Gesetzgebung und deren Befolgung, von dem Bunde, den Israel mit Gott abgeschlossen.

---

16) 1. Wenn Bäume gepflanzt werden, sollen — so verordnet Moses (3 M. 19, 23. 24) — drei Jahre lang deren Früchte dem Genusse gänzlich verschlossen, am vierten Jahr aber dem יהוה geweiht und heilig seyn; erst am fünften tritt die Erlaubniß für den Menschen ein, davon zu genießen.

2) An den vier Ecken des Kleides, so befiehlt Moses (5 M. 22, 12. 4 M. 15, 37—41), sollen Schaufäden angebracht werden, „damit man sich bei deren Anblick an alle Gesetze Gottes erinnere" — deutlich genug

ausgedrückt, daß durch alle Gesetze vier dogmatische Grundfäden ziehen.

Anmerk. Vgl. bei Ezechiel die vier Träger des göttlichen Throns.

---

17) Auf den bekannten Vers im 5 B. M. Cap. 6: שמע ישראל יהוה אלהינו יהוה אחד läßt der Verfasser drei von einander verschiedene Stücke folgen, die in ihrem Inhalte deutlich die Idee von den drei Personalitäten אלהים's und ihren Thätigkeiten ausdrücken. Das erste Stück V. 5—9 spricht von der Befolgung der Gesetze, von der Weiterpflanzung der Lehre an die Nachkommen, und die Liebe, die wir Gott — hier vorzugsweise der sich offenbarenden und gesetzgebenden Personalität — schuldig sind; das zweite Stück V. 10—15 sagt, daß man im Glücke nicht übermüthig werden, und sich von der zerstörenden Kraft der Gerechtigkeit in Acht nehmen soll; das dritte Stück V. 16 u. ff. redet von der Wohlthat, die Gott dem Volke durch die Befreiung aus Aegypten erzeugt, und empfiehlt V. 16 Glaube an die Macht Gottes an. „Man soll Gott nicht auf die Probe stellen, wie es zu מסה (2 M. 17) geschehen" — wo sich dann die hervorbringende Macht zeigte.

Diese Erscheinung in diesem Capitel, im Einklang mit den vorhergehenden, setzt außer Zweifel, daß im Sinne des Verfassers Vers 4 in zwei Theile getrennt werden muß. Zuerst wird in שמע ישראל יהוה אלהינו die Annahme von יהוה אלהים überhaupt ausgedrückt. Nun aber folgt die Analyse und genauere Bestimmung des allgemeinen Satzes. Was יהוה betrifft, wird nun kurz angegeben: יהוה אחד d. i. יהוה kann nicht weiter in Personalitäten getheilt werden; was aber אלהים betrifft, folgen nun drei von einander verschiedene Stücke, die durch ihren Inhalt eine gesetzgebende, eine strafende und eine hervorbringende Personalität in אלהים setzen.

Anmerk. Wir werden in der Folge sehen, daß man in vormosaischen Zeiten auch in יהוה mehrere Kräfte unterschied und verehrte. In יהוה אחד ist die Irrigkeit jener Ansicht ausgedrückt.

Anmerk. Merkwürdig ist, daß die große Synode (אנשי כנסת הגדולה), die zur Zeit des zweiten Tempels die Hauptgebetformeln der Juden festsetzte, in dem Lehrgebet שמע — das von den jüdischen Gelehrten als Glaubensbekenntniß (קבלות עול מלכות שמים) angesehen wird, was es auch wirklich ist — auf V. 4 unsers Capitels drei Stücke aus dem Pentateuch folgen läßt, die nicht bloß mit dem Inhalte der drei Stücke unsers Capitels genau übereinstimmen, sondern noch vollständiger die Thätigkeiten der Personalitäten אלהים's und die für den Menschen gegen diese Personalitäten erwachsenden Pflichten ausdrücken. Das erste Stück ist das unsers Capitels, das von den Gesetzen, deren Befolgung und Ueberlieferung an die Nachkommen, und von der Liebe redet, die wir Gott schuldig sind; das zweite (aus 5 M. 11, 13—21) lehrt, daß man auf die Befolgung der Gesetze Lohn, und auf die Nichtbefolgung Strafe zu erwarten habe; das dritte (aus 4 M. 15, 37—41) erinnert an den Auszug aus Aegypten, warnt V. 39 vor grübelndem Unglauben und sinnlicher Lust, und gibt als Hauptsache des Stückes die Verordnung von den vier Schaufäden des Kleides.

---

18) Die vier ersten Capitel der Genesis — bis zu: זה ספר תולדת אדם — als die mythisch-dogmatische Einleitung in die Bücher Mosis.

Das erste Capitel erzählt uns den Act der Schöpfung;

Das zweite enthält das erste Gebot an den Menschen, sich an dem „Baum des Wissens" nicht zu vergreifen (— die Personalität der Weisheit gibt dieß Gesetz);

Das dritte Capitel enthält die Strafe, die der Uebertretung dieses Gebotes nachfolgt. Der Mensch wird aus dem „Garten der Wonne" — aus der Sphäre der harmlosen Unschuld — hinaus in das (selbst bereitete) Leben voll Mühe und Sorge gestoßen, damit es ihm nicht einfalle, so wie die Frucht des Wissens, auch die des Lebens — der wahren Freuden desselben — schon jetzt genießen zu wollen. Er soll durch die Mühseligkeiten des Lebens sich über-

zeugen, daß nicht für diesen Aufenthalt der Baum des Lebens gepflanzt seyn könne, sondern daß erst anderswo seine Frucht genossen werden muß. „Siehe! — spricht die strafende, bessernde und heiligende Personalität mit Besorgniß und bitterer Ironie — der Mensch ist ja jetzt wie Einer von Uns geworden: kann Gutes von Bösem unterscheiden; wie leicht greift er nun auch noch nach der Frucht vom Baume des Lebens, genießt sie — und findet (schon hier) das ewige Leben!" „Darum ward er aus dem Garten der Wonne gestoßen, um die Erde zu bearbeiten, aus der er genommen; der Baum des Lebens aber wurde den Cherubim zur Aufbewahrung übergeben."

Das vierte Capitel erzählt uns, wie sich קין an dem göttlichen Seyn in der Natur — an יהוה versündigt. Er verhöhnte die Gesetze der Natur — und erschlug seinen eigenen Bruder. יהוה — oder wie wir sagen würden, die Stimme der Natur — fragte ihn nun: „wo ist dein Bruder?" Er wollte den Fragen יהוה's — seines Gewissens — entgehen, sprechend: „was kümmert mich mein Bruder?" doch ward hiedurch der Zorn יהוה's nicht beschwichtigt. „Er wollte (V. 16) vor dem Antlitz יהוה's flüchten, mußte aber — da er dieß nicht konnte — im Lande נוד, d. i. der steten Flucht, Angst und Unruhe sein Leben zubringen."

Anmerk. Ad Cap. 2, V. 2: „Am siebenten Tag vollendete Gott das Werk, so er gemacht, durch einen Uebergang in Ruhe." An diese Lehre vom Sabbath wird das folgende Stück gereiht, in welchem neben אלהים Jehovah auftritt. Die Vollendung der Schöpfung wird demnach in die Niederlassung יהוה's in dieselbe gesetzt, der das haltet und fortbildet, was in den sechs Tagen gemacht worden. Darin mag die Erscheinung ihren Grund haben, daß spätere Schriften die Schöpfung überhaupt dem יהוה zuschreiben. — Vgl. mit der Idee des Sabbaths die spätere Lehre der Kabbalisten von einer נשמה יתרה, die am Sabbath in den Menschen übergehen soll.

Ad Cap. 3. Es ist sehr irrig, wenn man glaubt, der Hebräer habe in dem Tod eine Vernichtung gesehen, und nichts von einem Leben nach demselben gewußt. Wir haben bereits in der Symbolik der Entsündigungskuh und des חטאת gesehen, daß er die dritte Personalität

אלהים's nur strafen und auflösen läßt, um zu bessern, zu entsündigen und zu heiligen. In der Stiftshütte wird nicht geradezu Feuer, sondern Lichter zur Bezeichnung dieser Personalität gewählt, weil in dem Lichte das Bild des Verklärtwerdens, des Ueberganges in einen reinen Geist liegt. So wird in unserm Capitel die Strafe der ersten Sünde, die in den Mühseligkeiten des Lebens besteht, nur als ein Mittel angesehen, damit der Baum des Lebens unverletzt aufbewahrt bleibe, nachdem böse Lust (נָחָשׁ), Neugierde und Eitelkeit (אִשָּׁה) den Menschen verleitet, an dem Baum des Wissens, der ebenfalls nicht hier genossen werden kann, sich zu vergreifen.

Diese Capitel enthalten in mythisch-poetischer Sprache das Wesentliche der mosaischen Dogmatik, und gehen der Geschichte, Symbolik und Gesetzgebung der Bücher Mosis gleichsam als Prinzip und Einleitung voran. Die neuere Capiteleintheilung des Pentateuchs trifft zufälligerweise bei eben diesen Stücken mit den Ideen ihres Verfassers oder Compilators genau zusammen, und sogar die Verbindung des Sabbaths mit dem zweiten Capitel dürfte nicht ganz gegen dessen Absicht seyn, sofern der Sabbath die Idee des in die Werke der Schöpfung sich niedergelassenen Jehovah's enthält, und nun im zweiten Capitel יהוה wirklich neben אלהים auftritt.

---

19) Jesaias.

Der Prophet Jesaias gab (nach Jes. 7—12) drei Söhnen von sich (s. Cap. 8, 18) symbolische Namen, durch die er, wie er sich gegen Ahas, König von Juda, ausführlich hierüber erklärt, das Eintreten dreier von einander verschiedenen Zeiten des Volkes Israel andeuten will.

Der eine, עִמָּנוּאֵל, soll seiner Erklärung gemäß eine segenvolle Zeit, eine Zeit des reichlichen Hervorbringens bedeuten; daher V. 15 das Zeichen: „er wird Butter und Honig genießen, sobald er Gutes von Bösem wird unterscheiden können. V. 21. 22:

In dieser Zeit wird ein Mann nur eine junge Kuh und ein paar Schafe halten, und doch wird er vor Ueberfluß des Milchmachens Rahm essen; denn Alles, was noch übrig im Lande ist, wird Rahm und Honig essen." V. 25: „Und alle Berge, die man früher mit der Hacke bearbeitet, damit nicht hinkomme Furcht vor Dorngebüsch und Dikkicht, werden nun eine Weide des Stieres, ein Tummelplatz der Schafe seyn."

Ein anderer Sohn (Cap. 8) — „מַהֵר שָׁלָל חָשׁ בַּז" — soll durch seinen Namen eine Schreckenszeit, eine Zeit harter Strafe anzeigen. V. 21. 22: „Man wird das Land durchziehen, bedrängt und ausgehungert. Wegen Hunger aber wird man ergrimmen, sich gegen den Himmel wenden, und Gott und König (— als Vorsteher der Gerechtigkeit) fluchen; blickt man dann wieder auf die Erde nieder — so ist da: Noth, Finsterniß, drückende Bangigkeit und weitverbreitete Nacht.

Ein dritter Sohn, dem (9, 5) „das Scepter auf die Schulter gezeichnet" — פֶּלֶא יוֹעֵץ, אֵל גִּבּוֹר u. s. w. genannt, — soll eine Zeit weiser Regierung und Gesetzgebung (9, 6. 10, 1. 2), eine Zeit (Cap. 11) allgemeiner Gotteserkenntniß, allgemeinen Friedens andeuten.

Noch einen vierten Sohn aber hatte er, שְׁאָר יָשׁוּב genannt, den er (C. 7), als er dem Ahas entgegen ging, persönlich mitnahm. Er wollte zuerst (V. 7) im Namen יהוה's ihm seine Furcht vor den Feinden benehmen; als er aber hierauf (V. 11) auf wunderbare Zeichen von Seiten יהוה אלהים's überging, nahm er zu den symbolischen Namen seiner übrigen drei Söhne Zuflucht, die nicht gegenwärtig waren.

Da das Verhältniß der Zeiten, die er aus den Namen seiner übrigen drei Söhne vorhersagt, genau den verschiedenen Thätigkeiten der drei Personalitäten אלהים's entspricht, und er den vierten persönlich mitnahm, ehe er zu den dreien überging, die er in der Ferne ließ; so wie auch der Name des vierten an das Wesen יהוה's erinnert: so ist es höchst wahrscheinlich, daß die Namen dieser Söhne auf die Personalitäten in der Gottheit hinweisen, und Jesaias — wie es auch die Indier thun — von den verschiedenen Thätigkeiten der Personalitäten von einander verschiedene Perioden des Volks ableitet.

Aus der ersten Personalität אלהים's geht eine Zeit des Segens, des reichlichen Hervorbringens, aus der dritten — die strafender Gerechtigkeit, aus der zweiten — eine Zeit der Weisheit, des Friedens und der Erkenntniß Gottes — das messianische Reich — hervor. Die Personalität der Weisheit wird (nach C. 11) in einem Zweige vom Stamme Isai's gleichsam sichtbar in ihrer ganzen Kraft und Herrlichkeit erscheinen, und in und durch denselben diese Zeit weiser Regierung, allgemeinen Friedens und weit verbreiteter Gotteserkenntniß ins Leben treten lassen (vgl. bei den Indiern die Incarnationen der zweiten Personalität — des Wischnu). Sofern diese Personalität אלהים's in die Existenz übergeht, verbindet sich (10, 22) שְׁאָר יָשׁוּב — hier besonders vom Volke gebraucht — mit ihr.

Anmerk. Vgl. für שאר ישוב die Verwandtschaft von שבת mit שוב, und siehe die Verordnung bei der dritten Art der Sabbathe — bei dem יובל — 3 M. 23, 41. — Es finden sich auch in den Büchern Mosis Beispiele, daß den Kindern Namen gegeben werden, die ganz den Ideen der Personalitäten Gottes entsprechen. Doch ist hier nicht der Ort dazu.

---

20) Hiob.

Von seinen Leiden getrieben beklagt sich Hiob zuerst Cap. 3 gegen die Hervorbringung des Menschen

überhaupt; nachdem er hierauf die Einrede des Eliphas (in Cap. 4. 5) Cap. 6 widerlegt, setzt er seine begonnene Klage fort, und spricht sich über das Kummervolle und die Flüchtigkeit des Lebens (C. 7) aus, das dem einmal geschaffenen Menschen zu Theil werde, und scheint in diesem Capitel (V. 9. 10) das Daseyn einer uns beobachtenden Vorsehung in Zweifel zu ziehen; und nachdem er Cap. 9 die Gegenrede seines Freundes Bildad verworfen, spricht er sich Cap. 10 gegen die strafende Gerechtigkeit aus; gesteht jedoch Cap. 12 auf das Zeugniß der physischen Natur (V. 7. 8) das Daseyn יהוה's (V. 9 ff.) ein.

Nach längerm Hin- und Herreden kennt er im ersten Theil seiner Schlußreden, Cap. 26, die schaffende Macht Gottes; im zweiten Theil, Cap. 28, die gesetzgebende Weisheit (s. besonders V. 28) an; kann jedoch im dritten Theil (Cap. 29—31) wegen seines unverdienten Schicksals das Daseyn einer belohnenden Gerechtigkeit noch nicht begreifen. Nachdem er jedoch in der Folge seine frühere Gesundheit und sein Vermögen noch in reichlicherem Maße wieder erhalten, und er eingesehen, daß die Leiden nur eine Prüfung zu seinem Besten gewesen: läßt ihm der Verfasser sieben Söhne und drei Töchter geboren werden, und ihn letztern symbolisch-dogmatische Namen geben, die die Annahme dreier Personalitäten Gottes, außer der Siebenzahl, ausdrücken sollen. Er nannte eine: יְמִימָה — die die Tage verlängert — das Leben erhält; die andere: קְצִיעָה — die die Tage abschneidet — das Leben auflös't; die dritte: קֶרֶן הַפּוּךְ — Krummhorn, aus dem die Tage hervorströmen — die das Leben gibt. Vergl. die Parzen der Griechen und Römer.

Anmerk. Es ist hier קֶרֶן הָפּוּךְ, nicht הַפּוּךְ zu lesen. Was sollte wohl eine „Schminkbüchse" hier thun. קֶרֶן wird auch männlich gebraucht Dan. 8, 9. 11. — Der Zweck des Buches Hiob ist, die dritte Personalität אלהים's nicht bloß als strafende und zerstörende,

sondern auch als läuternde, reinigende und heiligende darzustellen; so daß sie nicht bloß auf Bösewichte und Sünder, sondern auch auf unschuldige Leute ihre Thätigkeit richtet, um dieselben zu prüfen, zu stärken, und der Gottheit näher zu bringen. — Ich behalte es mir vor, nächstens in einer ausführlicheren Erklärung des Buches Hiob zu zeigen, wie sich die Ansichten Hiobs und seiner Freunde nur darin von einander unterscheiden, welcher Personalität die Leiden des Menschen zuzuschreiben seyen.

---

21) Der 50ste Psalm, dessen Anfangsworte: „אֵל, אֱלֹהִים, יְהוָה,“ wie eine Ueberschrift die in demselben vorgetragenen Ideen zu skizziren scheinen, ist ganz nach den Dogmen יְהוָה's und אֱלֹהִים's verfaßt. V. 1 besingt die schaffende, V. 2 die belehrende, beleuchtende, V. 3—6 die vergeltende Thätigkeit Gottes; V. 7 —23 aber untersagt die sinnlichen Opfer, die man sonst (s. oben III. 13) dem יהוה gebracht.

Gesang Asaphs.

V. 1.

אֵל

יְהוָה — אֱלֹהִים

sprach — und rief die Erde mit allen Weltgegenden hervor (— Schöpfung);

V. 2.

Von Zion aus, der Krone der Schönheit, läßt er das Licht (der Lehre) sich verbreiten — s. Jes. 2, 3 und vgl. zu הופיע 5 M. 33, 2 — (— Offenbarung);

V. 3—6.

Er wird aber auch als unser Richter kommen, und nicht schweigen. Verheerend Feuer zieht vor ihm her; um ihn erbebet Alles. Himmel und Erde wird er zu dem über sein Volk zu haltenden Gericht einladen, sprechend: „versammelt mir meine Frommen, die bei Schlachtopfern einen

Bund mit mir errichtet (2 M. 24)." Die Himmel werden alsdann seine Gerechtigkeit bezeugen; denn nur Er, אלהים, ist der (wahre) Richter — (Vergeltung);

V. 7—23.

(In diesen Versen wird gegen den sinnlichen Opferdienst יהוה's gesprochen. „יהוה bedarf der Farren und Böcke, die der Mensch ihm darbringt, nicht; denn sein sind die Thiere des Waldes, wie das Vieh auf den Bergen. Wenn es mich hungert — so läßt der Dichter den יהוה mit beißendem Spott über die sinnlichen Vorstellungen des Volkes sprechen — so werde ich es dir nicht sagen; denn die ganze Welt, und was sie füllet, gehört ja mein." „Wer Dank opfert, ehret mich; und dem, der seinen Lebenswandel ordnet, werde ich die Hülfe Gottes zeigen").

Ich habe oben in der Nachweisung der mosaischen Ideen in יהוה und אלהים mit dem Leben der Patriarchen angefangen; habe jedoch, um mich nicht lange bei einzelnen Erscheinungen aufzuhalten, und einen schnellern Ueberblick über das Zusammentreffen mehrerer zu verschaffen, nur kurz die Wahl der Gottesnamen in denselben angeführt, ohne gleich gezeigt zu haben, wie in denselben der Schlüssel zum Verständniß jener Lebensbeschreibungen überhaupt zu finden sey. Haben wir uns nun durch anderweitige Erscheinungen des masoretischen Textes, die mit jenen genau zusammenkommen, so wie durch die Betrachtung der Geschichte, der Symbolik und mehrerer Theile der Gesetzgebung Mosis überzeugt, daß jene Wahl der Gottesnamen keineswegs einem bloßen Zufall oder dem Styl mehrerer Verfasser zuzuschreiben sey, da die dogmatischen Ideen, welche als Grund der Erscheinung angegeben worden, in strenger Consequenz durch alle Theile der Bücher Mosis ziehen, die Grundlage des Buches Hiob bilden, und auch bei Jesaia anzutreffen sind; so kehren wir nun zu einer ausführlichern Betrachtung des Lebens der Patriarchen zurück, in dessen Beschreibung, wie wir sehen werden, uns berichtet wird, wie die Patriarchen theils durch empirische Erfahrungen, theils durch prophetische Gesichte von der Erkenntniß und dem ausschließlichen Dienste יהוה's allmählig zur Erkenntniß und Verehrung אלהים's gelangt seyen. Die Wahl der Gottesnamen, im Einklange mit dem Inhalt der Stücke, soll unser Führer in der Exegese dieser Biographien seyn.

IV.

Exegetische Uebersicht des Lebens der Patriarchen.

I.

Das Leben Abrahams.

Im Leben Abrahams wird uns berichtet, wie der Patriarch zuerst nur יהוה — das Seyn und Wirken der Gottheit in der Natur — erkannt und verehrt; wie er aber dann durch auffallende Ereignisse auf das Daseyn dreier übernatürlicher Personaliten der Gottheit — auf das Daseyn אלהים's gekommen; wie ihn dann diese אלהים in Versuchung brachten, sein Liebstes ihnen zu opfern, hätte nicht יהוה ihn wieder an das wirkliche Leben hingewiesen.

---

1 M. Cap. 12 und 13 bildet die erste Periode im Leben des Patriarchen; — ausschließlicher יהוה-Dienst.

An drei Orten läßt der Verfasser den Patriarchen dem יהוה einen Altar setzen: zu אֵלוֹן מוֹרֶה (12, 6. 7), auf dem Berg (12, 8. vgl. 13, 3. 4), und zu אֵלֹן מַמְרֵא (13, 18).

Bei אֵלוֹן מוֹרֶה heißt es: „Die Canaaniter waren damals noch im Land; יהוה aber erschien dem Abraham und sprach zu ihm: Deinen Nachkommen werde ich dieß Land eingeben. Dem יהוה, der ihm hier erschienen, setzte nun Abraham einen Altar.“ Die Canaaniter, bemerkt der Verfasser

nicht ohne Absicht, waren damals noch im Land; und doch sagte יהוה das Land den Nachkommen Abrahams zu. In dieser Zusage lag also zunächst die Ankündigung von der spätern **Vertilgung** der jetzigen Einwohner Canaans; und „dem יהוה, der ihm hier erschienen (— in der Eigenschaft, in der er hier erschienen), setzt nun der Patriarch einen Altar;"

zu dem Berg, wo er ebenfalls dem יהוה einen Altar setzt, läßt ihn der Verfasser (13, 3. 4) nach der Hungersnoth wieder zurückkehren, um daselbst dem יהוה für die **Erhaltung** während der Zeit der Noth zu danken;

vor er ihn aber nach אֵלֹנֵי מַמְרֵא ziehen läßt, wo er dann den dritten Altar dem יהוה setzt, sagt יהוה (V. 14 —17) dem Patriarchen so viele **Nachkommen** zu, als Staub auf der Erde ist.

Der Patriarch hätte demnach, nach dem Bericht unsers Verfassers, zu אֵלוֹן מוֹרֶה einer **zerstörenden Thätigkeit** יהוה's, zu אֵלֹנֵי מַמְרֵא einer **hervorbringenden, vermehrenden**, und auf dem **Berg** einer **erhaltenden Thätigkeit desselben** einen Altar gesetzt.

Vor der Erkenntniß אלהים's (die erst in den spätern Capiteln erfolgt), hatte man demnach in יהוה — in dem göttlichen Seyn und Wirken in der Natur — eine hervorbringende, eine erhaltende und eine zerstörende Thätigkeit unterschieden.

Erinnern wir uns, daß Moses in der Symbolik der Stiftshütte **Producte der Erde** (Brote) zum Symbol der hervorbringenden Personalität אלהים's, **Lichter** zum Symbol der auflösenden, und **Bewohner der Luft** (Cherubim) zum Symbol der erhaltenden und schützenden gewählt, so ist es, besonders mit Rücksicht auf die Denkweise des ganzen damaligen Orients, fast außer Zweifel, daß nach der Relation unsers Verfassers Abraham in der ersten Periode seines Lebens, und wahrscheinlich mit ihm der ganze

Orient, in der Erde eine hervorbringende Kraft יהוה's, in dem Feuer eine zerstörende, auflösende, und in der Luft eine diese Gegensätze indifferenzirende — eine erhaltende Kraft gesehen und verehrt habe. Moses sagt in Bezug auf diesen alten יהוה-Dienst, der in יהוה mehrere Kräfte unterschied, 5 M. 6, 4: יְהוָה אֶחָד; behält jedoch aus Accommodation an die frühern Vorstellungen des Volkes, Erde (oder deren Producte), Feuer und Luft (deren Bewohner) noch als Symbole der übernatürlichen Personalitäten der Gottheit bei.

Für einen solchen יהוה-Dienst sprechen auch ganz die vom Verfasser angegebenen Orte, an welchen Abraham dem יהוה Altäre gesetzt und seinen Namen gepriesen. Bei Bäumen (אלונים) und auf einem Berg sey dieß geschehen. Unter Bäumen aber und auf Bergen — als besondern Gebilden der Natur — betete das Alterthum seine Gottheiten an (vgl. 5 M. 12, 2. Jer. 2, 20. Hos. 4, 13). Die Namen מוֹרֶה und מַמְרֵא beziehen sich vielleicht auf gewisse Bilder, die unter den Bäumen (אלונים) die eine oder die andere Kraft יהוה's versinnlicht darstellen sollten. מוֹרֶה von ירה bedeutet einen Schleuderer, Pfeilschützen u. s. w. — Bild einer zerstörenden Kraft (Hiob 36, 22 wird Gott מוֹרֶה genannt, und ihm dann V. 32 ein Blitzesstrahl in die Hand gegeben, den er gegen den Feind befehlige); das Bild bei אלוני ממרא mag aus einem מְרִיא gemästetem Kalb oder Stier — der bei allen alten Völkern Symbol der hervorbringenden Macht war (vgl. den Apis im Tempel des Schöpfers Phthas bei den Aegyptiern, den Weltstier der Perser) — bestanden seyn, wovon dann der Eigenthümer der Stätte מַמְרֵא (Mäster?) hieß (vgl. 14, 13).

Anmerk. Den Ort, an welchem dem Volk Israel nach der Einnahme des Landes Canaan Fluch und Segen vorgelegt werden soll, wählt Moses (5 M. 11, 29. 30) in der Nähe von אלוני מורה, als

bei einem Warnungszeichen; die Gesetze der erhaltenden Personalität holt er, aus Accommodation an die frühern Vorstellungen des Volkes, vom Berge herab. Wie sehr das Volk noch an diesem alten Dienst gehangen, beweis't das Kalb oder der junge Stier, den es sich machte, und welcher nach 2 M. 32, 8 die Kraft vorstellen sollte, die sie aus Aegypten geführt (die hervorbringende Kraft).

Anmerk. Merkwürdig ist, wie die Begriffe von מוֹרֶה, מַמְרֵא und הַר mit den Bildern zusammentreffen, die wir auf den Denkmälern des alten Parsismus, der ursprünglich Elementendienst war, noch antreffen Es finden sich auf denselben (nach v. Hammer in den Wiener Jahrbüchern der Litteratur) drei Bilder: ein Weltstier (= ממרא), eine Keule oder ein Dolch (= מורה), und das Aug der Sonne (— הור, die alte Form von הר, bedeutet im Hebräischen: Berg, im Zend. und Persischen: Sonne (هور). Auch die Indier nennen ihren Wischnu: Hari. Vergl. den Horos der Aegyptier, als Sonnengott. Sollte nach unserm Verfasser in der Zeit Abrahams der Parsismus im Lande Canaan verbreitet gewesen seyn, von welchem sich der Patriarch erst in der Folge losriß?

Zweite Periode des Lebens Abrahams; — Uebergang zur Anerkennung und Verehrung אלהים's.

Cap. 14 — 21.

Nach der Periode des ausschließlichen יהוה-Dienstes läßt der Verfasser den Patriarchen dreimal nach einander Erfahrungen machen, die ihn jedesmal vom Daseyn einer übernatürlich zerstörenden (richtenden), einer übernatürlich erhaltenden, und einer übernatürlich schaffenden Kraft — vom Daseyn אלהים's überzeugten.

Erste Reihe solcher Erfahrungen.

Cap. 14 — 17.

Cap. 14. Den großen Helden Kedorlaomer, der mit seinen Verbündeten das Riesengeschlecht zu Astharoth Karnaim, die Gewaltigen zu Ham, die Furchtbaren in der Ebene Kiriathaim, die Horiter vom Seir-Gebirge an bis zur Wüste hin u. s. w. geschlagen, besiegt der friedliche Patriarch mit

einem Häuflein ungeübter Hausgenossen, und jagt ihm Beute und Gefangene ab. Dieses auffallende Ereigniß schreibt Melchisedek, ein Priester, dem Einfluß einer „höhern Kraft — אל עליון" zu, „die Himmel und Erde (mit dem Stab der Gerechtigkeit) mißt" (קָנָה verwandt mit קָנָה bedeutet eigentlich: messen; dann auch: das Gemessene kaufen). Abraham nimmt die Lehre dieses Priesters (V. 22) an, und gibt ihm den Zehenten. Vergl. den Namen dieses Priesters: „König der Gerechtigkeit." Vgl. zu diesem Capitel Jes. 41, 2.

Cap. 15. Die Personalität der strafenden Gerechtigkeit sagt nun dem Abraham (V. 1), daß er sich nicht vor ihren Wirkungen zu fürchten habe; es stehe ihm vielmehr großer Lohn seiner Handlungen bevor. Abraham hält ihr hierauf seine Kinderlosigkeit entgegen, in der er ein Werk strafender Gerechtigkeit sah. Sie aber führt ihn unter den freien Himmel, und heißt ihn die Sterne desselben zählen. Diesen Sternen gleich, sagt sie, werde noch die Zahl seiner Nachkommen werden. Abraham glaubt es — und schreibt ihr nun seine jetzige Unfruchtbarkeit als ein Werk der Milde und des Wohlthuns zu. Nun schließt diese Personalität der Gerechtigkeit, unter schauerlichen Erscheinungen, einen Bund in Bezug auf die Vertilgung der Einwohner Canaans mit ihm.

Cap. 16. In diesem Capitel lernt Abraham die Wirkung einer übernatürlich erhaltenden Personalität kennen.

Seine Magd wurde von ihrer Gebieterin, der Sarah, so hart behandelt, daß sie aus Unmuth die Flucht ergriff, und nun ohne Rath und Hülfe in der menschenleeren Wüste umherirrte. Bei einer Quelle aber, in der sie vielleicht ihrer verzweifelten Lage ein Ende machen wollte, wird sie auf einmal einen Engel Gottes gewahr, der sie tröstet, ihr Muth einflößt, und ihr den Rath ertheilt, wieder zu ihrer alten Herrschaft heimzukehren. Sie nannte dieß göttliche Wesen: „Gott des Sehens," d. i. der auf uns herab-

sehende, uns beobachtende Gott (= **Vorsehung**); „**denn**, sprach sie, **hätte ich mich wohl auch hier** (in der menschenleeren Wüste) **nach einem Zuschauer umgesehen!** d. i. hätte ich auch in der Wüste ein Wesen erwartet, das mein Thun und Lassen beobachtet! (Vgl. zu רֹאִי Hos. 8, 12. 9, 9. Jes. 28, 7. Hiob 7, 8.) Die Quelle oder den Brunnen aber nennt sie: „Brunnen des ewigen Schauers."

Die Ansicht Hagars von dem Daseyn einer solchen Personalität adoptirt Abraham V. 15.

Cap. 17. Hier erscheint dem 99jährigen Abraham, der natürlichen Kräften zufolge keine Kinder mehr zeugen konnte, eine göttliche Personalität, אֵל שַׁדַּי genannt, verheißt ihm eine Menge Nachkommen, und schließt für die Vermehrung derselben einen Bund mit ihm, wie er oben mit der Personalität der Gerechtigkeit in Bezug auf die Ausrottung der Einwohner Canaans einen Bund geschlossen. Die Beschneidung am Zeugungsgliede ist hier bleibendes Zeichen des Bundes der vermehrenden Personalität (vgl. das Symbol des Phallus und Lingams bei den Aegyptiern und Indiern für die hervorbringende Macht). — Auf die Erscheinung dieser dritten Personalität gebraucht der Verfasser, gleich V. 3 und dann durch das ganze Capitel, den Plural אלהים, anzuzeigen, daß der Plural אלהים diese drei אֵל in sich fasse (s. davon oben III. 1—3).

Anmerk. Am **achten** Tage nach der Geburt eines Kindes soll (V. 12) die Beschneidung, das Zeichen des Bundes mit der vermehrenden Personalität vorgenommen werden: den **Zehenten** aber gibt Abraham, Jacob und Moses (s. oben III. 14) der Personalität der Gerechtigkeit — dieß geht aus der Zahlensymbolik der Hebräer hervor. Die Werke der Schöpfung mit יהוה in denselben gibt die Zahl **Sieben**; **Acht** ist dann die Zahl der hervorbringenden Personalität (vergl. den Namen שְׁמֹנָה von שָׁמַן, **fett seyn** — Symbol dieser Personalität; vgl. die Symbolik der Opfer); **neun** ist die Zahl der erhaltenden, errettenden, (vgl. den Namen תֵּשַׁע von ישׁע, **retten, helfen**); und **zehn** ist die Zahl der auflösenden und vergeltenden Personalität אלהים's. Diese

Zahlensymbolik spielt in der Symbolik der Feste eine wichtige Rolle. Doch ist hier nicht der Ort dazu.

Zweite Reihe solcher Erfahrungen.
Cap. 18. 19.

Die erste Reihe hat mehr den Charakter empirischer, die zweite mehr prophetischer Erscheinungen.

Es erscheinen dem Patriarchen neben יהוה, der (V. 22) ihm gegenwärtig bleibt, drei göttliche Personen, die bald (V. 2. 22) אֲנָשִׁים, bald (19, 1) מַלְאָכִים, bald (19, 29) אלהים genannt werden (— letztern Namen führen sie jedoch nur, nachdem sie sich wieder von der Erde entfernt und unsichtbar geworden). Eine dieser Personen, die als אנשים bei Abraham zusprechen, verheißt der bereits alten Sarah (V. 11) auf das folgende Jahr einen Sohn (vgl. V. 9 mit 10); die andern zwei nehmen ihren Weg gen Sodom hin (18, 22. 19, 1). Eine rettet den Lot (V. 17), die andere läßt durch יהוה Sodom und Gomorrha zerstören (V. 22 —24). „Abraham sah nun vom frühern Standpunkte יהוה's aus das Werk אלהים's (V. 27—29).“

Anmerk. Im ganzen Stücke wird der Plural von den Personen gebraucht, nur V. 10 (C. 18), wo der Sarah noch ein Sohn zugesagt wird, V. 17 (C. 19), wo Vorkehrungen getroffen werden, um Lot zu retten, und V. 21, wo von der Zerstörung Sodoms die Rede ist, wird das Verbum im Singular gebraucht; ein Beweis, daß der Verfasser diese drei verschiedenen Thätigkeiten unter die drei Personen vertheilt. S. Jarchi über 18, 2.

Dritte Reihe solcher Erfahrungen.
Cap. 20 bis 21, 21.

Cap. 20 macht der Patriarch zum drittenmal die Erfahrung von einer übernatürlichen Wirkung der strafenden Gerechtigkeit Gottes. Abimelech, König zu Gerar, nimmt ihm die Frau Sarah weg; hierauf verschließt Gott den Mutterleib aller weiblichen Personen des Hauses Abimelechs (V. 18), und erst nachdem Abraham um sie um Gnade gefleht, werden sie von ihrem Uebel geheilt (V. 17).

Cap. 21, 1—8 tritt durch יהוה die Erfüllung der frühern Verheißung אלהים's von einer Nachkommenschaft Abrahams ein; und V. 9—21 erscheint der Hagar abermals in der Wüste ein Bote Gottes vom Himmel, der sie und ihr Kind von der Gefahr, Durst zu sterben, errettete.

Dritte Periode des Lebens Abrahams. Wirkliche Annahme und Verehrung אלהים's.

Cap. 21, V. 22 bis 34.

Dieses Stück, das im masoretischen Text von den vorhergehenden und den folgenden als ein besonderes getrennt ist, enthält die auf die vorangegangenen Erfahrungen wirklich erfolgte Annahme und Verehrung אלהים's von Seite des Patriarchen.

Diese wirkliche Annahme und Verehrung אלהים's drückt der Verfasser 1) dadurch aus, daß er den Patriarchen bei אלהים schwören läßt (V. 23. 24). — Das Schwören bei einem göttlichen Wesen steht öfter als Zeichen der Verehrung desselben. 5 M. 6, 13. 10, 20. Amos 8, 14. — 2) Durch die Angabe in V. 33: „Er pflanzte einen Baum zu Versaba: ויקרא שם בשם יהוה אל עולם, im Gegensatz zu der Periode des ausschließlichen יהוה-Dienstes in Cap. 12 und 13, wo es nur: ויקרא בשם יהוה (12, 8. 13, 4) heißt. אֵל עֹלָם heißt: Gott der Verborgenheit, der Unsichtbarkeit = unsichtbar, übernatürlich waltende Gottheit — אלהים. שֵׁם als nähere Bezeichnung יהוה's (das Wort steht sogar für יהוה 3 M. 24, 11. 16) bezeichnet etwas, das im Reiche der Sichtbarkeit unsere Aufmerksamkeit auf sich zieht, als: Zeichen (1 M. 11, 4) — daher auch Name als sprachliches Zeichen eines Dinges, Denkmal, Glanz, Herrlichkeit; עולם hingegen, als nähere Bezeichnung אֵל's, ist ein abstracter Begriff alles dessen, was unserm Auge entrückt ist, daher: das graue Alterthum, das sich in Dunkelheit hüllt,

und die ferne Zukunft, die unserm Auge ebenfalls verschlossen ist (vgl. das Verbum עָלַם). אלהים faßt hier der Verfasser in die Einheit אֵל עולם zusammen, und setzt in dieser Eigenschaft אלהים dem שֵׁם יהוה gegenüber. Vgl. Ps. 48, V. 15: כי זה אלהים — הוא ינהגנו עַלְמוּת; אלהים leitet uns auf verborgene Weise. Und vgl. zu dem אל עולם Abrahams den יְהוָה נִסִּי bei Mose (wovon oben unter III. 8).

Anmerk. In der ersten Periode läßt der Verfasser den Patriarchen zu Ehren יהוה's Altäre setzen, hier zu Ehren אלהים's einen Baum pflanzen. Der Altar soll das fixe Seyn und Wirken יהוה's im Reiche der Existenz, der Baum das freiere, ungebundene Seyn und Walten אלהים's andeuten. Vgl. die Bedeutung des Altars in der Stiftshütte.

Vierte Periode im Leben Abrahams. Ausschweifung in der Liebe und dem Eifer für das unsichtbare, transnaturale Seyn und Walten der Gottheit — für אלהים.

Cap. 22.

Nachdem der Patriarch zu Bersaba längere Zeit den Namen der außer- und übernatürlichen Gottheit — den Namen אלהים's gepredigt (21, 33. 34), wird er für das unsichtbare, transnaturale Seyn dermaßen eingenommen, daß er seinen einzigen, geliebten Sohn dem sichtbaren Leben entrücken, und dem אלהים zum Opfer bringen wollte. Der Verfasser drückt dieß poetisch auf folgende Weise aus: „אלהים bringt Abraham in Versuchung, und spricht zu ihm: Nimm deinen einzigen Sohn, den du liebst, und bringe ihn mir auf einem der Berge zum Opfer dar." Schon war der Altar errichtet, das Holz bereitet, und der Sohn gebunden; ja der Vater griff bereits nach dem Messer, um den Sohn den geliebten אלהים zu übergeben: als plötzlich ein Abgesandter יהוה's (V. 11) erschien — wir würden sagen: ein Erhaltungstrieb, ein Lebenssinn, — und

ihm die That untersagte. Der Patriarch nennt hierauf den Ort (V. 14): יהוה יראה, im Gegensatze zu seiner frühern Aeußerung (V. 8): אלהים יראה u. s. w. —

Und so behielt denn Abraham neben dem außer- und übernatürlichen Seyn der Gottheit — neben אלהים — auch noch ein Seyn und Wirken derselben im sichtbaren Leben — auch noch יהוה bei; und Sarah starb nun (im folgenden Capitel V. 2) zu קִרְיַת אַרְבַּע (der Stadt der Viere), d. i. חֶבְרוֹן (Vereinigung). (Eine topographische Namen-symbolik finden wir in mehrern Stücken der Bücher Mosis.)

II.

Das Leben Isaaks.

Nachdem Isaak, der Sohn Abrahams, beinahe das Opfer אלהים's geworden, hielt sich dieser hauptsächlich an die schützende und erhaltende Personalität in אלהים; „er wallfahrtete von Zeit zu Zeit (Cap. 24, V. 62) nach באר לחי ראי, wo sich der Hagar (C. 16) die erhaltende, erret-tende Personalität bekundigte, und nahm nach dem Ableben seines Vaters (25, 11) sogar seinen Wohnsitz dort.“ Vgl. den Ausdruck Cap. 31, 42: אלהי אברהם ופחד יצחק, Gott Abrahams und die Furcht Isaaks. Vergl. V. 53. Ueberhaupt „waren die Augen Isaaks etwas dunkel,“ und „er liebte gute Bissen,“ viel-leicht mehr als speculative Erkenntniß. Die Wohlthaten, die ihm Gott erzeigte, geschahen (26, 5. 24) des Vaters Abrahams wegen. In den spätern Schriften wird wohl אלהי אברהם und אלהי יעקב, niemals aber אלהי יצחק alleinig (ohne Verbindung mit Abraham und Jacob) gesagt. Schon der Name יצחק enthält etwas Lächerliches.

III.

Das Leben Jacobs.

Cap. 27 bis 35.

Das Leben Jacobs schließt sich an das Leben Abrahams an.

Abraham hat während seines Lebens drei übernatürliche Kräfte, die Personalitäten אלהים's, erkannt. Aber er bestimmte noch kein stufenmäßiges Dignitätsverhältniß unter denselben. In der ersten Reihe seiner Erfahrungen läßt der Verfasser zuerst die strafende, alsdann die erhaltende, und zuletzt die hervorbringende; in der zweiten Reihe erst die hervorbringende, dann die erhaltende, und zuletzt die strafende; in der dritten Reihe erst die strafende, dann die hervorbringende, und zuletzt die erhaltende Personalität אלהים in ihren Wirkungen sich zeigen, um durch diese wechselnde Aufeinanderfolge anzudeuten, daß der Patriarch noch keine Veranlassung gefunden, denselben verschiedene Rangstufen zuzutheilen. Was jedoch Abraham noch nicht erlangte, blieb dem Leben Jacobs aufbewahrt. „Jacob sah eine Leiter, auf der Personen אלהים's (— der Sichtbarkeit wegen מלאכי אלהים genannt) hinauf oder herab gingen, d. i. einander höher oder niederer standen; יהוה aber stand neben ihm" u. s. w. Diese Stufenleiter oder die Erkenntniß der Personalitäten אלהים's nach höheren oder niederern Dignitäten macht das Wesen und die vom Verfasser zu lösende Aufgabe in der Beschreibung des Lebens Jacobs aus. Er will uns zeigen, wie Jacob aus den Ereignissen seines Lebens die Rangordnung der Personalitäten אלהים's bestimmt habe. Dieß thut er jedoch auf zwei von einander verschiedene Weisen, einmal von Cap. 28 bis 33, dann in kürzerer Darstellung, aber auch mit einem dogmatischen Unterschiede, in C. 34 und 35.

Wie Jacob aus den Ereignissen seines Lebens die Rangordnung der Personalitäten אלהים's bestimmt, nach der Darstellung in Cap. 28—33.

Nachdem Jacob durch die Streitigkeiten mit seinem Bruder gezwungen war, das väterliche Haus zu verlassen, wobei wohl sein Gewissen nicht ganz ruhig seyn mochte, wird ihm (28, 10—22) des Nachts zu חָרָן (Ort des Zornes) eine göttliche Erscheinung. Er sah nun in seinem widrigen Schicksal die Hand einer strafenden, reinigenden und heiligenden Gottheit, die uns in „die Wohnung Gottes" einführen wolle. Durch Leiden aber, als „das Thor des Himmels," führe der Weg dahin. Er nannte diesen Ort: בֵּית־אֵל, Wohnung Gottes, und versprach Zehenten zu geben (vgl. im Leben Abrahams Cap. 14).

So lang er nun bei dem Götzendiener Laban war, konnte er der Erforschung אלהים's nicht nachhängen; sobald er sich von diesem trennte (32, 1—3), „betrat Jacob seinen frühern Weg — und es begegneten ihm Personalitäten אלהים's."

Als er hierauf einst (Cap. 32) seine Weiber, seine 11 Kinder, und seinen Reichthum an großem und kleinem Vieh, an Mägden und Knechten (vgl. V. 6—24) über einen Fluß führte, und es ihm in der Anschauung alles dessen, was er besaß, auffallen mußte, wie sein Besitzthum während einer kurzen Zeit zu einem solchen Reichthum herangewachsen, wie seine Habe auf eine wunderbare Weise gesegnet und vermehrt worden, kommt er in seinem Geiste mit einer göttlichen Person zusammen, die ihm zwar ihren Namen, d. i. ihr inneres Wesen, nicht nennt, aber „ihn segnet." Den Ort, an dem er mit derselben zusammenkam, nennt er פְּנִיאֵל, Angesicht Gottes — und setzt also die hervorbringende und segenspendende Personalität, die ihm die Strafe der Personalität der Gerechtigkeit in Segen verwandelt, über jene, bei der er den Namen „Wohnung Gottes" gewählt.

Als nun aber auch die Gefahr vorüber war (C. 33), die ihm vermeintlich bei dem Zusammentreffen mit seinem Bruder bevorstand, und er „unversehrt“ (mit Hab und Gut) im Lande Canaan wieder angekommen war, bauet er einen Altar und nennt ihn: אֵל, Gott, mit dem Zusatz, der sich auf בֵּית־אֵל, פְּנִיאֵל und אֵל bezieht —: אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל. Eine dritte Personalität also, die ihm das unversehrt erhalten, was ihm die hervorbringende und segenspendende gegeben, setzt er noch über dieselbe durch die gesteigerte Benennung אֵל.

Jacob hätte demnach die höchste Dignität der erhaltenden (אֵל), die zweite der hervorbringenden und segenspendenden (פְּנִיאֵל), und die letzte der strafenden Personalität der Gerechtigkeit (בֵּית־אֵל) zugetheilt. Und ganz so finden wir es bei Mose in der Symbolik der Stiftshütte (s. oben III. 9. Anmerk. 2).

Anmerk. Das Zusammentreffen Jacobs mit der hervorbringenden, segenspendenden Personalität — eigentlich die Erkenntniß derselben — beschreibt der Verfasser Cap. 32, 23—33 ganz im Style poetischer Mythen. Bei einem Flusse, als Symbol hervorquillenden Segens, herströmenden Glückes, stößt er auf diese Personalität. Sie, nicht gewohnt von Menschenaugen beschaut zu werden, will ihm nicht Rede stehen, und versuchts, ihm zu entweichen; doch er zwingt sie mit Manneskraft Stand zu halten, bis die Morgenröthe hervorbrach, wo er dann um ihren Segen bat, und sie darauf auf ihren Posten eilte. Man setzte wahrscheinlich die Thätigkeit der hervorbringenden und segenspendenden Personalität hauptsächlich in die Zeit des Tagesanbruches, so wie die der strafenden Gerechtigkeit in die Nachtzeit (vgl. C. 28, 10—22). Durch das „Berühren und Verrücken der Hüfte Jacobs“ spielt der Verfasser euphemisch auf die Zeugungstheile an, in denen die Alten eine besondere Kraftäußerung der hervorbringenden Personalität sahen (vgl. das Zeichen des Bundes mit אֵל שַׁדַּי bei Abraham Cap. 17; und für die Bedeutung von יָרֵךְ siehe 2 M. 1, 5. 1 M. 24, 2). Bedeutet vielleicht גִּיד הַנָּשֶׁה „so die Kinder Israels bis auf den heutigen Tag nicht genießen“ — mit Rücksicht auf die Etymologie von אִשָּׁה, Plur. נשים, איש, Plur. אנשים — Geschlechtsglied?

Wie Jacob aus den Ereignissen seines Lebens die Dignitäten der Personalitäten אלהים's bestimmt, nach der Darstellung der Cap. 34 und 35 — mit Beziehung jedoch auf Cap. 28, 10—22 in der ersten Darstellung (vgl. 35, 1. 7).

Cap. 34 und 35 sollen, wie aus der Vergleichung von Cap. 32, V. 28 und 29 mit Cap. 35, V. 10 hervorgeht, zwar denselben Gegenstand der vorhergehenden Capitel, aber wie wir sehen werden, mit einem gewissen Unterschied in der Bestimmung der Dignitätsverschiedenheit der Personalitäten אלהים's darstellen.

„Als Jacob (34, 30) auf den verübten Scandal seiner Söhne Simeon und Levi einen Ueberfall des Landvolkes befürchten mußte, erscheint ihm (35, 1) die errettende Gottheit, heißt ihn von dem Ort der Gefahr hinweg nach Bethel ziehen, woselbst er dem אֵל einen Altar aufstellen solle, der ihm an jenem Ort (28, 10—22) zu der Zeit erschienen, als er (Jacob) vor seinem Bruder floh — weil, dieß will der Verfasser damit sagen, die jetzige traurige Lage Jacobs gerade wieder die Wirkung der strafenden Personalität sey, wie die zur Zeit der Flucht aus dem väterlichen Hause. — Jacob heißt hierauf seine Hausgenossen die Götzenbilder weglegen, die sie unter sich hatten, (vgl. das zweite Gebot des Dekalogs, und 5 M. 13, wovon oben unter III. 14), und sagt denselben, er wolle mit ihnen nach Bethel ziehen, um dort dem Gotte, „der ihm in seiner Noth zu Hülfe komme, und ihm auf seiner Reise beigestanden" (also nicht der strafenden, sondern der schützenden, erhaltenden Personalität) einen Altar zu errichten. Während des Zuges nach Bethel zeigte sich augenscheinlich (V. 5) die schützende Thätigkeit אלהים's. Daselbst angekommen, errichtet nun Jacob einen Altar, und nennt ihn: אֵל בֵּית־אֵל; „denn hier ist ihm schon einmal אלהים erschienen, als er von seinem Bruder floh" — wo er den Ort בית־אל nannte.

Hierauf läßt ihm der Verfasser אֵל שַׁדַּי erscheinen (V. 9 ff.), der ihn segnet und ihm viele und mächtige Nachkommen verheißt, ihn aber auf die Erscheinung des אֵל שַׁדַּי wieder den Namen בֵּית־אֵל — gleich 28, 10—22 — für den Ort wählen.

Auf das Erscheinen der strafenden Personalität also, wie auf das der hervorbringenden hätte Jacob gleiche Benennung — ביתאל — für den Ort gewählt, auf das Erscheinen der erhaltenden aber eine gesteigerte — אֵל בֵּיתאֵל. Der Verfasser läßt ihn hiedurch der strafenden, zerstörenden und der hervorbringenden Personalität eine einander gleiche, nur der erhaltenden eine höhere Rangstufe zutheilen. Die hervorbringende und die zerstörende und strafende hätte er einander coordinirt, über diese beiden aber die erhaltende gesetzt. Der Grund dieser Dignitätsbestimmung folgt in historischer Sprache gleich V. 16—20 und V. 21—22. Rahel nämlich, so berichtet der Verfasser, gebar einen Sohn, starb aber in Folge der Geburtswehen. Bei diesem Vorfall sah man nun augenscheinlich eine hervorbringende und eine auflösende Kraft Hand in Hand gehen. Sie nannte das Kind „Sohn meines Schmerzes, meiner Trauer," Jacob aber „Sohn des Glückes." Man begrnb sie auf dem Wege nach אֶפְרָת — von אפר, Staub, Asche, — welcher Ort auch בֵּית לֶחֶם — Haus des Brotes, des Segens — hieß. Eine ähnliche Erfahrung macht Jacob V. 22. Der Zeugungstrieb, der von der hervorbringenden, schaffenden Personalität ausgeht, zerstört dort den Hausfrieden und die Gesetze der Menschheit. „וישמע ישראל — Schluß dieser Relation — Jacob aber merkte auf solche Ereignisse — und richtete sich in seinen Dogmen darnach.

Der Unterschied der beiden Darstellungen besteht also darin, daß Jacob nach der ersten die schaffende Personalität

über die zerstörende, nach der zweiten aber diese beiden Personalitäten einander gleich, und nur die erhaltende über sie setzt. Der Schluß der ersten Darstellung ist: אלהי ישראל, dieß sind die göttlichen Personalitäten Israels; der Schluß der zweiten: וישמע ישראל, Israel (Jacob) verstand die Bedeutung solcher Ereignisse — und modifizirte seine Dogmen darnach.

Anmerk. Die „Stufenleiter" der ersten Darstellung behält Moses in der Symbolik der Stiftshütte bei. Doch scheint auch auf die zweite in der Beschreibung der drei in der Wüste gewirkten Wunder (wovon oben III. 8) in der Symbolik der Volksfeste und der Opfer Rücksicht genommen zu seyn. Bei den drei Wundern (2 M. C. 15, 22 — C. 17) wird dem Wunder der hervorbringenden Personalität (C. 16) zuerst ein besonderer Ort — die Wüste סין — eingeräumt, alsdann aber (C. 17) an einem andern Orte — zu רפידים — ein gleiches Wunder mit dem der strafenden Gerechtigkeit (V. 8—13) verbunden. Bei den Volksfesten wird (s. 3 M. C. 23) dem Frühlings- und dem Herbstfeste die gemeinschaftliche — von dem Sommerfeste dieselben unterscheidende — Eigenheit gegeben, daß beide in zwei Theile — in ein Anfangs- und ein Endefest — getheilt werden. In der Symbolik der Opfer ist zwar (s. oben III. 13) עולה und שלמים wesentlich von einander unterschieden, ersteres wird der auflösenden, letztere der segenspendenden Personalität dargebracht; und doch müssen (3 M. 3, 5. 6, 5) diese beiden Opferarten neben einander auf den Altar gebracht werden.

V.

Die Dogmen der Hebräer in ihren Grundideen bei den Indiern, Persern, Griechen, und in der Dogmatik des Christenthums.

Indische Lehre.

Die Personalitäten der indischen Trimurti ensprechen in den Grundideen den Personalitäten אלהים's der Hebräer. Nur sind bei den Indiern die Ideen noch roher, unausgebildeter, und auch durch Mythen und Symbole verunstaltet. Der Indier bezieht die Thätigkeiten der trimurtischen Personalitäten nur auf die Welt überhaupt. Eine ist Weltschöpfer, die andere Welterhalter und Gesetzgeber, die dritte Weltumwandler. Der Hebräer hingegen bezieht die Thätigkeiten der Personalitäten אלהים's nicht bloß auf die Welt überhaupt (im Leben Noah's), sondern auch auf einzelne Menschen (im Leben der Patriarchen), und auf ein bestimmtes Volk (in der Geschichte des Volkes). אל שדי hat ihm nicht nur ursprünglich die Welt geschaffen, sondern läßt jetzt noch Leben und Segen in dieselbe einfließen; אל ראי waltet ihm nicht bloß über der Welt, die er erhält und regiert, sondern auch über einzelne Menschen und ein ganzes Volk; אל קנה richtet nicht bloß die ganze Welt und zerstört dieselbe, sondern schwingt den Stab der Gerechtigkeit (קנה) auch über einzelne Menschen, straft, entsündigt und heiligt dieselben (s. die Anmerkungen zu III.

18 und 20), und führt sie geläutert in die Wohnung Gottes („בית־אל“) ein.

Der Idee der Hebräer in יהוה entspricht ursprünglich die der Indier in Bhavani, welche unter verschiedenen Namen, aber immer als Göttin der Natur verehrt wurde (s. Meier's mythol. Wörterb. über dieselbe). Ihre Verehrer werden in den Puranas Javaner (Jahvaner?) genannt. In den Mythen erscheinen die Personalitäten der Trimurti bald als Brüder, bald als Männer, bald als Söhne dieser Bhavani.

Sollte die Angabe der indischen Jahrbücher (Gatterer Versuch einer allgem. Weltg. S. 622), die den Sohn Therachs zum Indier macht, und ihn der Religion wegen nach Westen ziehen läßt, historischen Grund haben, so bliebe wenigstens dem Abraham und seinen Nachkommen das Verdienst, die Grunddogmen der Indier vervollständigt, von verunstaltenden Symbolen und Mythen gereinigt, und sie in ihrer weitern Ausbildung auf eine ästhetische Weise in Zeit und Raum (der Geschichte und Symbolik) veranschaulicht zu haben.

Auf irgend eine ursprüngliche Communication zwischen den Indiern und Hebräern lassen, außer der Uebereinstimmung dieser Dogmen, noch andere zum Theil mehr am Tage liegende Erscheinnngen schließen.

Gleich die ersten Stücke der Genesis, die Erzählung von den ersten Menschen und dem Paradies, enthalten so viele ächt indische Züge, daß ein großer Kenner der althebräischen Litteratur [1]) sich zu der Behauptung berechtigt sieht, dieselben können nicht auf hebräischem Boden entsprossen seyn. So viel wenigstens ist gewiß, daß der Relation Ideen und Sitten Oberasiens zu Grunde liegen. Die „Schamschürze aus Feigenblättern“ erinnert an den indischen Feigenbaum, Musa paradisiaca, dessen große, starke, pergamentähnliche Blätter vielen nackend gehenden asiatischen

1) Gesenius, in der Encyklopädie von Ersch und Gruber. Artikel Adam.

Stämmen zu Schamschürzen dienen (Celsii Hierob. II. S. 368 ff., Wahl's Ostindien II. 786). Die Vorstellung von dem Entspringen der Hauptflüsse aus gemeinschaftlichem Grunde (Genesis 2, 10—14) konnte am leichtesten in Indien entstehen (vgl. Buttmann's älteste Erkunde des Morgenlandes). Der Baum des Lebens und die verführende Schlange kommen bei den Hebräern weiter nicht vor; hingegen spielen sie in der indischen so wie in der persischen Religion eine Rolle. Der indische Kalpaurkscham enthält Trank und Speise der Unsterblichkeit, und der persische Hom belebt sogar bei der Auferstehung die Todten. Und wenn auch der „Baum des Lebens" in der Genesis nach dem Sinne des Verfassers mehr in einem allegorischen Verstande zu nehmen ist, so liegt doch wenigstens der Allegorie gewiß eine ähnliche mythische Vorstellung zu Grunde.

Dem Namen Noah wird 1 M. 5, 29 eine gezwungene Etymologie gegeben; im Sanskrit bedeutet dieser Name: Schiffer (v. Bohlen, das alte Indien).

Dem Brahma (אַבְרָם?) geben die Indier zwei Weiber: eine Namens Saraswadi (שָׂרָה?), eine Namens Quiatri (קְטוּרָה?); eine derselben ist unfruchtbar (Meiers mythol. Wörterbuch).

Man vergleiche den Meru der Indier, auf dem die Urkraft Gottes verborgen liegt, und den Moriah der Hebräer, auf dem Abraham seinen einzigen Sohn den Göttern darbringen wollte, und auf welchem in der Folge der Gottheit ein Tempel gebaut worden.

Man vergleiche den סִינַי der Hebräer und den (transpon.) Nysa der Indier, wovon dann bei den Griechen: *Παρ-νισος*, (bei Eustathius) — gewöhnlich *Παρ-νασος*, — und der Gesetzgeber *Διο-νυσος*.

Die Geschichte Hiobs findet sich in den Purana's der Indier wieder (Schlegel, Sprache und Weish. der Indier).

Persische Lehre.

Dieselben Grundideen, nur noch ihrem physischen Ursprunge näher, finden sich bei den Persern.*)

Mithras,
führende, beleuchtende Kraft.

Ahriman,
zerstörende Kraft.

Ormuzd,
wohlthätige Kraft.

Mithra,
Göttin der Natur.

Erscheinungen bei den Griechen.

Auch zu den Griechen muß eine Kunde von den vier Personalitäten in der Gottheit gelangt seyn. Ihre vier Cardinaltugenden entsprechen genau den Eigenschaften oder Thätigkeiten derselben bei den Hebräern. Man soll 1) tapfer seyn, Männlichkeit, Thatkraft zeigen (*ἀνδρεια*) — wie die Personalität der schaffenden Macht; — man soll 2) weise seyn (*φρονεσις*) — wie die Personalität der leitenden, gesetzgebenden Weisheit; — man soll 3) gerecht seyn (*δικαιοσυνη*) — wie die Personalität der Gerechtigkeit; — man soll 4) mäßig, standhaft, immer derselbe seyn (*σωφροσυνη*, temperantia, constantia) — wie die Personalität der Unveränderlichkeit und Beharrlichkeit.

Das Prinzip dieser Tugenden ist: den Göttern ähnlich zu werden.

Die christliche Dogmatik.

Die Dogmatik des Christenthums kennt nur die drei außer- und übernatürlichen Personalitäten der Gottheit (eine schaffende, eine sich offenbarende, und eine reinigende und heiligende, die den Menschen in jene Welt einführt) — die אלהים — nicht aber eine göttliche Personalität in der Natur selbst — יהוה — an. Wurzeln diese Dogmen im Ur-

*) S. Creuzer's Symbolik Th. I. Mythologie der Perser.

christenthum, so wäre wohl der Grund der Verwerfung יהוה's in der spätern Ausartung dieser Idee in den Particularismus der Israeliten (wovon oben unter יהוה) zu suchen. Die particularistischen Vorstellungen von יהוה haben höchst wahrscheinlich zuletzt die ursprüngliche, allgemeine Bedeutung dieses Namens verdrängt. יהוה thronte nicht mehr in der Natur, im Universum, sondern nur unter seinem Volke. Im Gegensatz zu dieser gemeinen Ansicht des Volkes, deren Verderblichkeit den Propheten nicht entging, mußten diese den Namen יהוה צבאות („יהוה τȣ κοσμȣ") wählen. Die Stifter des Christenthums aber, die nicht bloß in der Theorie den Particularismus verdrängen, sondern die Idee eines Universalismus realisiren wollten, mochten sich wohl veranlaßt gefunden haben, das Dogma יהוה's, wie es sich damals noch vorfand, ganz abzuschaffen. Dieß hat nun allerdings in sofern praktischen Nutzen, als durch die Wegräumung dieses Dogma's der Particularismus sein ursprüngliches Fundament verlor, und so der Fortpflanzung oder Wiedererneuerung desselben vorgebaut wurde; andererseits aber konnte die Aufhebung der Idee יהוה's zur Folge haben, daß man wie Abraham in Versuchung kommt, das sublunarische Leben, wo kein göttliches Seyn angetroffen wird, ganz zu verachten, und, unter Vernachlässigung der Lebenspflichten, Sinn und Auge nur dem Vater zuzuwenden, der über den Sternen thront. Vgl. die Geschichte der Einsiedler, Asketiker, Märtyrer u. s. w. Freilich will nun eine Philosophie unserer Zeit nicht bloß die Idee יהוה's — das innere, causale Seyn der Natur, — sondern das endliche Seyn überhaupt in dem „Sohn" der christlichen Dogmatik finden; diese jedoch wird derlei subjective Auslegungen als dem Ursprung und wahren Sinn ihrer Lehrsätze zuwider abweisen.

Augsburg,
Druck der Officin der J. G. Cotta'schen Buchhandlung.

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Landauer, Meyer H.

Jehovah und Elohim oder die althebr. Gotteslehre als Grundlage der Geschichte ... der Bücher Mosis

Stuttgart 1836

Exeg. 595 d
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10411520-4